3 1761 03530 6372

(51)
F
387a

Neudrucke seltener philosophischer Werke.

Herausgegeben

von der

Kantgesellschaft.

Band VI.

Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard,
1916.

Philos
J16h2

Jacobi, Friedrich Heinrich

Die Hauptschriften
zum
Pantheismusstreit
zwischen
Jacobi und Mendelssohn.

Herausgegeben
und
mit einer historisch-kritischen Einleitung
versehen
von

Heinrich Scholz.

556287
S. l. 53

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard,
1916.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorrede V

A. Einleitung IX

I. Der Mittelpunkt des Streites: das pantheistische Problem XI

II. Die Frage nach dem Verhältnis des Pantheismus zum Spinozismus XII

III. Die Frage nach dem Geist des Spinozismus . . . XVII

IV. Die Frage nach der Widerlegbarkeit des Spinozismus XXIX

V. Christian Wolfs Spinoza-Kritik XLIII

VI. Jacobi und Lessing LIX

VII. Lessings Pantheismus LXIII

VIII. Die Streitschriften LXXV

IX. Wirkungen LXXVIII

Erste Gruppe: Anzeigen LXXVIII
Jenaer Literaturzeitung S. LXXVIII — Allgemeine deutsche Bibliothek S. LXXXI — Berlinische Monatsschrift S. LXXXIV

Zweite Gruppe: Personen LXXXVI
Elise Reimarus S. LXXXVI — Herder S. XC — Goethe S. CI — Kant S. CIX — Hamann S. CXIX Lavater S. CXXII — Claudius S. CXXV — Wizenmann S. CXXVI

Erklärung der Zeichen CXXIX

B. Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn . . 1

I. Aus Moses Mendelssohns Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes [Vorlesung XIII, XIV, XV]. 1

II. Friedrich Heinrich Jacobi: Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an den*) Herrn Moses Mendelssohn 45

*) ‚den‘ *fehlt in der Ausgabe letzter Hand.*

Seite

III. Moses Mendelssohn: An die Freunde Lessings 283

IV. Friedrich Heinrich Jacobi: Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings 327

Anmerkungen 1*

Druckfehler und Zusätze 18*

Register 19*

Vorrede.

Die in diesem Neudruck vereinigten Streitschriften sind schon einmal 1912 teilweise von Fritz Mauthner herausgegeben worden.[1]) Von dieser literarisch fundierten Ausgabe unterscheidet sich die vorliegende durch den für ihre Gestaltung maßgebenden philosophisch-kritischen Gesichtspunkt, der so erhebliche Abänderungen bedingte, daß die folgende neue Bearbeitung, bei aller Förderung, die sie durch Mauthners Arbeit erfahren hat, als ein selbständiges Werk neben jener erscheinen darf.

Der philosophische Schwerpunkt dieser Streitschriften liegt, wie in der Einleitung gezeigt ist, im pantheistischen Problem; Mauthner stellt Lessing in den Mittelpunkt, was nur unter dem literarischen Gesichtspunkt erlaubt ist — und dieser Gesichtspunkt ist sekundär. Vom pantheistischen Standpunkt aus sind aber gerade die umfangreichen späteren Beilagen zur ersten Fassung der Spinozabriefe, die bei Mauthner fortfallen, besonders wichtig; sie machen allein trotz des engen Druckes, in dem sie wegen ihres Umfanges gegeben sind, ein reichliches Fünftel der vorliegenden Bearbeitung aus.

Der kritische Gesichtspunkt nötigte den Herausgeber, grundsätzlich auf die letzten Fassungen zurückzugehen; die große Arbeit, die es gekostet hat, durch ein System von Klammern und Anmerkungen das beträchtlich abweichende Bild der früheren Textformen gleichsam in jene einzuzeichnen, wird hoffentlich nicht vergeblich gewesen sein. Dabei durfte mit Rücksicht auf den philosophischen Gesichtspunkt der kritische Apparat in seiner strengsten Genauigkeit auf die philosophisch allein bedeutsamen Abschnitte, das heißt auf alles, was Lessing und Spinoza betrifft, beschränkt werden. Eine mechanische Philologie würde zwar für den Herausgeber bequemer, aber für den philosophischen Leser um so lästiger gewesen sein. Diesen kann es nur stören, wenn seine Aufmerksamkeit dadurch abgelenkt wird, daß Jacobi an irgendeiner gleichgültigen Stelle zuerst derselbe, später aber derselbige schreibt u. s. f.

---

[1]) Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik herausg. von Fritz Mauthner, München, Georg Müller 1912 [Bibliothek der Philosophen, zweiter Band].

Selbstverständlich war die Entscheidung über den Umfang des Apparates an einer Reihe von unwichtigeren Stellen nicht leicht. Der Herausgeber glaubt aber versichern zu dürfen, daß er nichts ausgelassen hat, was irgendwie interessieren könnte, und daß er in dieser Hinsicht eher zu viel als zu wenig getan hat.

Nur die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn konnten in diesen Neudruck aufgenommen werden, und auch diese nicht restlos im buchstäblichen Sinne. Der an sich schon recht stattliche Band würde dadurch gesprengt worden sein. Daß außer Herders Gesprächen über Gott, die nach langer Ueberlegung der Raumnot geopfert wurden, nichts Wesentliches fehlt, kann gleichwohl versichert werden. Einen Ersatz für das Fehlende sucht die Einleitung zu bieten, die ausführlich über die Wirkungen des Streites berichtet, und in der man auch sonst, trotz ihres Umfanges, schwerlich etwas finden wird, was nicht genau zur Sache gehört.

Der kurz vor Kriegsausbruch begonnene Druck hat durch den Krieg nicht nur große Unterbrechungen, sondern auch technische Störungen erlitten; diesen sind die Versehen zuzuschreiben, die trotz aller Bemühungen stehen geblieben und in den Zusätzen und Berichtigungen am Schluß des Bandes verzeichnet sind. Die zahlreichen Belege der Einleitung konnten infolge einer Kur, der der Herausgeber sich unterziehen mußte, leider nicht noch einmal bei der Revision mit den Originalen verglichen werden.

Die Vergleichung der Texte ist durch das liebenswürdige Entgegenkommen der Königlichen Bibliothek und der Berliner Universitätsbibliothek sehr erleichtert worden. Herr Dr. Arthur Liebert und Herr Geheimrat Vaihinger haben durch ihr persönliches Interesse die vorliegende Arbeit gleichfalls in dankenswertester Weise unterstützt. Vor allem aber habe ich meinem jungen Freunde, Herrn Dr. Theodor Siegfried zu danken; er hat nicht nur sämtliche Korrekturen mit mir gelesen, sondern auch das doppelte Register am Schluß dieses Bandes angefertigt.

Berlin, im August 1916.

Der Herausgeber.

A.

Einleitung.

I. Der Mittelpunkt des Streites: das pantheistische Problem.

Der im Titel angedeutete Mittelpunkt der folgenden Streitschriften ist das pantheistische Problem. Es soll damit nicht behauptet werden, daß die Streitenden selbst diesen Mittelpunkt klar als solchen empfunden haben; durch die Art und Weise, wie Jacobi den Streit von Station zu Station vorangetragen hat, wird diese Annahme sogar höchst unwahrscheinlich. Man wird vielmehr vom Standpunkt der Nächstbeteiligten aus urteilen müssen, daß das Zentrum der Diskussion sich mehrmals verschoben hat: von Lessing zu Spinoza und von diesem zur Weltanschauung des Rationalismus.

Also nicht den Streitenden selbst soll hierdurch ein Mittelpunkt aufgedrängt werden, den sie offenbar nicht vor Augen gehabt haben. Es genügt, wenn der Leser, der das Ganze überschaut, diesen Punkt als einen solchen empfindet, um den sich die in den folgenden Streitschriften aufgehäuften Diskussionen übersichtlich gruppieren lassen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn die Denkmäler dieses Neudrucks als Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn ausgehen.

Das pantheistische Problem ist in der Tat das eigentliche Thema der folgenden Streitschriften. Es ist zugleich auch dasjenige Moment, an dem das bleibende sachliche Interesse dieser Schriften vorzüglich haftet, und das Motiv, das den Neudruck in erster Linie veranlaßt hat. Daß der Mittelpunkt einer Folge von Diskussionen nicht auch der Ausgangs- und Zielpunkt ist, sondern zwischen beiden steht, braucht nicht ausgeführt zu werden. Es wird nur bemerkt, um zu verhüten, daß die Zentralstellung des pantheistischen Problems durch den Einwand bedroht wird, daß der Ausgangspunkt des Streites die Frage nach Les-

sings Pantheismus, der Zielpunkt dagegen der Kampf um die Weltanschauung des Rationalismus sei, also zwei Punkte, von denen der eine nur lose, der andere gar nicht mit der pantheistischen Frage zusammenhänge. Diese Beobachtungen sind richtig; aber die Folgerungen treffen nicht zu. Daraus, daß der Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn durch Jacobis Enthüllungen über Lessings Spinozismus eingeleitet worden ist, folgt nicht, daß Lessing im Mittelpunkt steht. Man hat diese Folgerung zwar gezogen;[1]) aber sicherlich nicht mit Recht. Vielmehr bedeutet die Konzentrierung um Lessing eine empfindliche Verkennung des Tatbestandes. Die Diskussion des Rationalismus bedeutet aber nur für den Leser der Gegenwart ein Heraustreten aus dem pantheistischen Problemkreis. Für Jacobi bedeutet sie das nicht; für ihn ist der Pantheismus in seiner spinozistischen Gestalt die konsequenteste Ausprägung des Rationalismus.

Vier Hauptfragen sind es, die unter dem angenommenen Gesichtspunkt in den folgenden Streitschriften erörtert werden:

1) die Frage nach dem Verhältnis des Pantheismus zum Spinozismus;
2) die Frage nach dem Geist, das heißt nach den Voraussetzungen und Konsequenzen des Spinozismus;
3) die Frage nach der Widerlegbarkeit des spinozistischen Pantheismus;
4) die Frage nach Lessings Pantheismus.

II. Die Frage nach dem Verhältnis des Pantheismus zum Spinozismus.

Die Frage nach dem Verhältnis des Pantheismus zum Spinozismus bildet die Grundlage der systematischen Diskussion. Sie läßt sich genauer so formulieren: Ist der Spino-

[1]) So Fritz Mauthner in seiner Neuausgabe von Jacobis Spinoza-Büchlein 1912.

zismus im Pantheismus oder ist umgekehrt der Pantheismus im Spinozismus enthalten? Denkt man sich den ersten Fall, so ist das System des Spinoza grundsätzlich nicht mehr, als eine unter vielen Gestaltungen der pantheistischen Metaphysik. Diese reicht dann in ihren Möglichkeiten weit über den Spinozismus hinaus; mit andern Worten: es ist ein Pantheismus denkbar, der als Ganzes vom Spinozismus wesentlich verschieden ist, ein Pantheismus, der gewisse Momente des spinozistischen Systems eben so ausdrücklich ablehnt, wie er gewisse andere annimmt — nicht weil sie von Spinoza stammen, sondern weil sie den Forderungen des eigenen Denkens entsprechen, und nur die Form, die sie durch Spinoza erlangt haben, sich durch ihre Klassizität vor anderen empfiehlt. In diesem Falle ergibt sich die Möglichkeit eines Pantheismus, der vom Standpunkt des spinozistischen Systems aus als geläuterter Spinozismus zu bezeichnen ist.

Für diese Möglichkeit ist Mendelssohn im Interesse seines Freundes Lessing eingetreten. Er nimmt für Lessing einen Pantheismus in Anspruch, der sich auf die Immanenz der Dinge in Gott beschränkt, dagegen ein Aufgehen Gottes im Gefüge der Welt mit der Konsequenz des Attributes der Ausdehnung entschieden zurückweist.[1]) Lessing hat sicherlich spinozistischer gedacht, als Mendelssohn ihn denken läßt; immerhin hat dieser ihn im ganzen unzweifelhaft richtiger interpretiert, als Jacobi, der ihn zum konsequenten Atheisten machen möchte.

Unzweifelhaft hat Lessing einen geläuterten Spinozismus im Sinne gehabt, als er sich gegen Jacobi zu Spinoza bekannte. Aber auch Herder und Goethe stehen hier ganz auf der Seite Mendelssohns. Nur unterscheiden sie sich von ihm durch die ungleich höhere Schätzung des spinozistischen Systems als solchen; aber darin sind sie ganz

[1]) Vgl. Mendelssohns ‚Morgenstunden', den 14. u. 15. Abschnitt, S. 15 ff. dieser Ausgabe.

seiner Meinung, daß dieses System nicht die höchste, geschweige denn die einzig mögliche Ausprägung des Pantheismus sei.

Auf dieser von Mendelssohn, Lessing, Herder und Goethe betretenen Straße sind die deutschen Idealisten dann fortgegangen. Sie haben ihre eigene pantheistische Metaphysik in bewunderndem Aufblick zum Spinozismus geschaffen; aber sie haben dabei zugleich das stärkste Bewußtsein davon gehabt, über Spinozas System hinauszuschreiten. In diesem Sinne kann man das erste geistesgeschichtliche Ergebnis dieses Streites in den Satz zusammenfassen: es gibt einen über das spinozistische System weit hinausreichenden Pantheismus; die Zukunft dieses Pantheismus liegt in der von der ehrfurchtsvollen Anerkennung der spinozistischen Leistung begleiteten Fortbildung der spinozistischen Metaphysik.

Jacobi selbst hat anders geurteilt. Er tritt mit der größten Entschiedenheit für die andere Auffassung ein, daß der Pantheismus im Spinozismus enthalten sei. Nicht als ob er die geschichtliche Existenz anderer pantheistischer Systeme neben dem spinozistischen geleugnet oder auch nur übersehen hätte. Im Gegenteil, er weist ausdrücklich auf die kabbalistische Metaphysik als die mittelalterliche Vorgängerin der spinozistischen Weltanschauung hin.[1]) In der zweiten Ausgabe hat er sodann die erste zusammenhängende Uebersicht über das System des Bruno hinzugefügt.[2]) Also nicht im geschichtlichen Sinne ist die von Jacobi erstrebte Reduktion der pantheistischen Systeme auf den Spinozismus zu verstehen, sondern in systematischer Hinsicht. Der Spinozismus ist für Jacobi die methodisch vollendetste, konsequenteste Ausprägung des Pantheismus, diejenige, in der alle Ansätze durchgeführt, alle Konsequenzen restlos gezogen sind, die also durch Veränderungen nur abgeschwächt, nie verbessert werden kann. Mit anderen Worten: der Spinozismus ist, unter

[1]) S. 78, 92, 196 dieser Ausgabe.

[2]) Vgl. die erste Beilage S. 205 ff. dieser Ausgabe.

dem Gesichtspunkt systematischer Vollendung betrachtet, der einzig mögliche Pantheismus; es kann unter systematischem Gesichtspunkt keinen geläuterten, sondern nur einen durch Umbildungen verdorbenen Spinozismus geben.

Es ist auffallend, daß Jacobi diese Ueberzeugung nicht programmatischer ausgesprochen hat. Sie hätte wohl einen Platz unter den Leitsätzen verdient, in denen er die Summe seiner Erkenntnisse zu ziehen versucht hat.[1]) „Der Spinozismus ist der konsequenteste Ausdruck des Pantheismus und als solcher keiner Läuterung fähig; jeder Versuch, den Spinozismus zu läutern, führt hinter die in demselben erreichte Entwicklungsstufe des pantheistischen Denkens zurück.“ So oder ähnlich würde Jacobi sich ausgedrückt haben, wenn er bei der Abfassung seiner Leitsätze bereits die Läuterungsversuche eines Mendelssohn und Herder vor Augen gehabt hätte. Daß er sie nicht vor Augen hatte, macht den Ausfall einer derartigen Erklärung verständlich. Uebrigens kommt die scharfe Kritik; die er nachträglich an Mendelssohn und Herder geübt hat, einer solchen Erklärung nahe und darf als Ersatz für dieselbe betrachtet werden.

Schon das Wort von dem spinozistischen Schaum, mit dem man die schönsten Blasen werfen könne — ein Wort, das der ersten Ausgabe angehört[2]) — deutet entschieden in diese Richtung. Ganz unzweideutig spricht sodann die im stärksten Belehrungston vorgetragene doppelte Abfertigung Mendelssohns in dem wegen seiner rein persönlichen Erörterungen hier nicht abgedruckten ersten Teil der Replik wider Mendelssohns Beschuldigungen. Hier wird der von Mendelssohn für Lessing in Anspruch genommene geläuterte Spinozismus als eine grobe Erdichtung abgetan und Lessing aus jeder Verbindung mit einem solchen Spinozismus herausgezogen. „Der unsterbliche Bibliothekar Gotthold Ephraim Lessing wußte wohl, daß sich aus dem Spinozismus eben so wenig ein Pantheismus läutern läßt, als

[1]) S. 173 ff. dieser Ausgabe.

[2]) Siehe die Anm. S. 173 f. dieser Ausgabe.

aus klarem Wasser trübes, und daß sich die Sache gerade umgekehrt verhalte.“ [1]) Umgekehrt — das kann nur bedeuten, daß bei klarer Einsicht in den Sachverhalt innerhalb der pantheistischen Weltanschauung nur ein Fortgang vom Pantheismus zum Spinozismus, aber niemals ein Aufstieg vom Spinozismus zu einer reiferen Form des Pantheismus stattfinden könne. Wenn ferner Jacobi von Lessing sagt: „Mit dem geläuterten Pantheismus, den er zu seiner Genesung einnehmen soll, wäre er, nach meinem Urteil, nur ein Halbkopf; und dazu will ich ihn nach seinem Tode nicht durch Mendelssohn erziehen lassen,“ [2]) so steht auch hinter diesem Urteil der Satz, daß das Ideal eines geläuterten Spinozismus nur Halb- oder Nichtkenner bestechen könne.

Nimmt man hierzu die schneidende Kritik, die Jacobi in der vierten und fünften Beilage der zweiten Ausgabe an Herders Neu-Spinozismus geübt hat,[3]) so ist völlig klar, daß Jacobi in jeder Umbildung des Spinozismus eine Mißbildung erblickt hat; ist er doch auch durch Goethes Bekenntnis zu einer zwar auf Spinoza aufruhenden, aber durchaus nicht mit dem Spinozismus identischen pantheistischen Weltanschauung in keiner Weise umgestimmt worden. Es handelt sich also offenbar um ein Urteil von prinzipiellster Bedeutung. Weil der Spinozismus der reinste Ausdruck der pantheistischen Weltanschauung ist, so kann eine Umgestaltung desselben immer nur zu Trübungen, aber nie zu Klärungen führen.

Jacobi ist mit diesem Urteil nicht durchgedrungen, und die metaphysischen Leistungen jenes Geschlechtes, das sich an Herder und Goethe herangebaut hat, haben Jacobi widerlegt, soweit in dieser metaphysischen Sphäre Widerlegungen überhaupt möglich sind. Jacobi hat hier, wie fast überall, in erster Linie antithetisch gewirkt; er hat die

[1]) Jacobi, Wider Mendelssohns Beschuldigungen 1786 S. 31; WW IV 2 S. 199.

[2]) a. a. O. S. 8; WW IV 2 S. 181.

[3]) S. 236 ff. dieser Ausgabe.

großartigen Versuche des Goethischen Zeitalters, den Spinozismus zu transszendieren, nicht unwesentlich gefördert, indem er durch seine unerbittliche Kritik die stärksten Kraftanstrengungen gegen sich selbst hervorrief.

Indessen, wenn er hier unterlegen ist, so hat er doch eine andere Ueberzeugung von nicht geringerer Wichtigkeit durchgesetzt. Es ist die Einsicht in die typische Bedeutung des Spinozismus. Diese Erkenntnis ist in dem Urteil über die Unübertrefflichkeit des Spinozismus innerhalb der pantheistischen Denkungsart enthalten; denn wenn Pantheismus und Personalismus die beiden Grundformen menschlicher Lebensverfassung sind, so muß der Spinozismus als reinster Ausdruck des Pantheismus offenbar zu höchster typischer Bedeutung gelangen. Er ist alsdann die klassische Ausformung einer der beiden Hauptgestalten aller Weltanschauung und Lebensdeutung.

Diese Auffassung ist durchgedrungen. Der Spinozismus gilt seit Jacobi als ein metaphysischer Typus erster Ordnung, gleichviel, wie man die Zahl und Art der übrigen metaphysischen Typen bestimmt. Wie stark diese Erkenntnis auf die Philosophie des deutschen Idealismus eingewirkt hat, kann hier nur angedeutet werden. Ein Blick in die Briefe des jungen Schelling über Dogmatismus und Kritizismus vom Jahre 1795 macht diese Einwirkung offenbar.

III. Die Frage nach dem Geist des Spinozismus.

In dem Maße, in welchem Jacobi die typische Bedeutung des Spinozismus erkannt hatte, mußte er sich als Philosoph um den Geist des Spinozismus bemühen; durfte er doch hoffen, mit diesem zugleich den Geist des Pantheismus zu fassen. So ergibt sich aus der Unterordnung des Pantheismus unter den Spinozismus in folgerichtiger Entwicklung die zweite Frage nach dem Wesen des Spinozismus. Jacobi hat diese

Frage in einer ihm eigentümlichen, von früheren und späteren Auffassungen abweichenden Art beantwortet.

Der Grundbegriff des Spinozismus ist nach Jacobi ein Sein, aus dem alles erklärt werden kann. Dieses Sein darf selbst keiner Erklärung bedürftig sein, da es das absolute Erklärungsprinzip sein soll. Es muß also sich selbst gesetzt haben, mit andern Worten: ewig sein. Es muß ferner alles in sich enthalten, da alles aus ihm erklärt werden soll, also das Denken sowohl wie die Ausdehnung, das Zuständliche sowohl wie das eigentliche Geschehen.[1]) Da der Verstand weder im Kleinen noch im Großen eine Schöpfung aus nichts zu begreifen vermag, so muß er entweder auf das Begreifen der Welt verzichten oder die Ewigkeit der Weltsubstanz behaupten, und zwar so, daß die Prinzipien aller Erscheinungen restlos in ihr enthalten sind, und daß das Weltgeschehen eine mit dem Weltgehalt gleich ewige, ununterbrochene Zustandsänderung dieses Weltwesens ist.[2])

---

[1]) die übrigens beide im Grunde nur Wahnvorstellungen sind: S. 80 dieser Ausgabe. Sie sind es deshalb, weil der Gegensatz von Dauer und Wechsel an sich überhaupt nicht existiert.

[2]) Vgl. die ersten sieben Paragraphen der zweiten Darstellung des spinozistischen Systems S. 143 ff. dieser Ausgabe, in Verbindung mit S. 78 f. u. S. 89 f., wo es heißt, daß auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muß. — Das bedeutet in unserm Zusammenhange: Spinoza gehört in die Klasse der Rationalisten, die schlechterdings alles erklären wollen und von hier aus verstanden werden müssen.

Einen etwas engeren Aufriß hat Jacobi in dem Brief an Hemsterhuis gegeben. Hier besteht das ‚Kunststück' des Spinozismus in der geistreichen Umkehrung des natürlichen Verhältnisses von Denken und Sein. Aus dem Denken, das ist, und das in jedem schöpferischen Augenblick auf eine für den Verstand freilich unbegreifliche Weise ein Sein hervorbringt, macht Spinoza ein Sein, das denkt, ein Sein, das, weil es alles ist, auch das Denken als eine notwendige Bestimmung mit sich führen muß (S. 124 dieser Ausgabe). Mit andern Worten: er ersetzt das Denken, das die Quelle des Seins ist, durch ein Sein, das die Quelle des Denkens ist (S. 87); und zwar insofern höchst folgerichtig, als nur aus einem Prinzip, in dem an sich schon

Es ist klar, daß ein solches System für ein welterschaffendes höchstes Wesen keinen Raum hat, und zwar deshalb nicht, weil es nach ihm eine Weltschöpfung überhaupt nicht gibt, sowenig wie ein erstes absolutes Geschehen innerhalb dieser ewigen Welt. Ist aber die Welt so autonom, wie sie es ein für allemal sein muß, um den Ansprüchen des begreifenden Verstandes zu genügen, so ist sie selbst das höchste Wesen und tritt damit an die Stelle Gottes. Die spinozistische Gottheit kann nichts anderes als ein erhabener, aber eigentlich irreführender Ausdruck für den unvergleichlichen Gehalt des Weltganzen sein, das durch die Autonomie seines Bestandes und die unverbrüchliche Naturgesetzlichkeit seines Ablaufs den Verstand in Erstaunen und Begeisterung versetzt. Dem entspricht es, daß das höchste Wesen bei Spinoza weder Verstand noch Willen hat. Es kann weder Verstand noch Willen haben, wenn gleich beide in ihm entstehen und sich fortwährend neu erzeugen; denn nur ein grober Anthropomorphismus kann dem Weltall, wenn es selber das höchste Wesen und nicht das Werk eines höheren ist, ein Selbstbewußtsein zuschreiben wollen.[1])

Hieraus ergibt sich folgender Schluß. Versteht man unter dem Geist des Spinozismus Form und Gehalt des spinozistischen Systems, so ist der Spinozismus seiner Form nach das System des konsequenten Rationalismus, seinem Gehalt nach Atheismus, oder, wenn dieser Ausdruck zu stark ist, da Spinoza die Gottheit beständig im Munde führt — Weltvergötterung, Kosmotheismus.[2])

Es liegt auf der Hand, wie Form und Gehalt hier unmittelbar ineinandergreifen. Aus der rationalistischen Form

alles enthalten ist, das All der Dinge restlos, d. i. unter strengstem Ausschluß aller schöpferischen, für den Verstand undurchdringlichen Potenzen, erklärt werden kann. — Wir haben im Text nach Jacobis Anweisung (S. 143 dieser Ausgabe, Anm. a) der zweiten Darstellung den Vorzug gegeben.

[1]) Vgl. §§ 10, 11, 14, 19, 25, 36 der zweiten Darstellung des spinozistischen Systems S. 149 ff. dieser Ausgabe.

[2]) S. 173 ff. dieser Ausgabe.

ergibt sich der atheistische Gehalt mit innerlicher Notwendigkeit, sobald man den Rationalismus mit Jacobi als das System des Alles-Begreifen-Wollens definiert. An diesen inneren Zusammenhang mag Jacobi in erster Linie gedacht haben, wenn er selbst die Hauptdarstellung des Spinozismus als eine Probe auf seine Geisteskraft hinstellt,[1]) und wenn er gegen Lessing von Spinoza bemerkt: Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen.[2])

In der Tat, so tief hat niemand vor ihm den Spinozismus zu fassen gesucht; und diese Correlation von Form und Gehalt muß man sich gegenwärtig halten, um Jacobis Selbstgefühl und die Wirkung seiner Darstellung auf die Zeitgenossen zu verstehen. Die Darstellung selbst ist ungeheuer abstrakt und steht an Klarheit, vielleicht auch an Richtigkeit, hinter derjenigen Wolfs erheblich zurück.

Da nach Jacobi der Gehalt des Spinozismus als die logische Konsequenz seiner Form zu verstehen ist, so ist die Erkenntnis des Formprinzips die wichtigste Aufgabe der Interpretation. Das Formprinzip des Spinozismus ist aber nach Jacobi der konsequente Rationalismus, der nichts Unbegreifliches anerkennt, weil er von einem solchen nichts weiß, vielmehr, um von ihm etwas wissen zu können, sich selbst zuvor müßte eingeschränkt haben. Dieser konsequente Rationalismus ist für Jacobi der allen Anforderungen genügende Schlüssel zum Verständnis des Spinozismus; und Jacobi stellte sehr hohe Forderungen. „Keiner hat ihn (Spinoza) gefaßt, dem in der Ethik Eine Seite dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte, die er so oft und so nachdrücklich an den Tag legt.“[3])

Aus dem konsequenten Rationalismus Spinozas ergibt sich nach Jacobis Auffassung, das heißt nach seinem Begriff von Rationalismus, der den Positivismus in sich schließt, mit

[1]) S. 143 dieser Ausgabe.
[2]) S. 98 dieser Ausgabe.
[3]) S. 88 dieser Ausgabe.

klassischer Folgerichtigkeit der spinozistische Atheismus; und die Einsicht in diese Folgerichtigkeit ist offenbar die Erkenntnisleistung, die er, ohne es selbst so klar zu sagen, als sein eigentümliches Verdienst für sich in Anspruch nimmt. Es ist nicht die Erkenntnis, die in dem Satz zum Ausdruck kommt: „Spinozismus ist Atheismus" — diese Erkenntnis haben schon Bayle und Leibniz und fast alle berufenen und unberufenen Interpreten Spinozas vor Jacobi gehabt —, sondern das, was Jacobi vor ihnen voraus hat, ist die eigentümliche Begründung dieser Erkenntnis, mit anderen Worten die evidente Ableitung des spinozistischen Atheismus aus dem Rationalismus Spinozas. Insofern glaubte er der erste zu sein, der Spinoza wirklich verstanden habe. Bayle und Leibniz haben es nach seiner eigenen Aussage nur dahin gebracht, den Spinozismus nicht mißzuverstehen. Sie haben den atheistischen Charakter des Spinozismus richtig erkannt; aber verstanden im eigentlichen Sinne haben sie ihn nicht, da sie die innere Notwendigkeit, durch welche dieser Atheismus mit den rationalistischen Prämissen des Systems zusammenhängt, nicht erkannt haben. Sie haben den Spinozismus also nicht weit genug „zurückverstanden"; und Jacobi fühlt sich ihnen gegenüber als der erste, der das getan, der Spinoza so weit zurückverstanden hat, wie man es muß, um sagen zu können, man habe ihn verstanden. [1])

Hätte — so dürfen wir im Sinne Jacobis fortfahren — hätte Leibniz den Spinozismus in dieser Weise positiv verstanden, so würde er nicht sowohl gegen Spinoza, als vielmehr gegen sich selbst haben einschreiten müssen. Er würde erkannt haben, daß man auf der Basis des Rationalismus, die er mit Spinoza teilt, den Spinozismus nicht widerlegen, sondern nur in seiner Konsequenz bewundern könne; er würde

[1]) Vgl. hierzu die erleuchtenden Ausführungen S. 104 dieser Ausgabe, in dem Abschnitt, der mit den Worten beginnt: „Zwischen verstehen und nicht mißverstehen ist ein Unterschied". Auf diesem Unterschied beruht der Fortschritt, den Jacobi seinen Vorgängern gegenüber für sich selbst in Anspruch nimmt.

eingesehen haben, daß nicht sowohl das Resultat, als vielmehr das Prinzip des Spinozismus das eigentlich Gefährliche ist, und daß man nicht aus den Prinzipien des Rationalismus gegen den Atheismus Spinozas, sondern nur umgekehrt aus dem Atheismus Spinozas gegen die Prinzipien des Rationalismus schließen könne. Auf der Identität des rationalistischen Prinzips beruht die Geistesverwandtschaft von Spinoza und Leibniz, die Jacobi mit einer die handgreiflichen Unterschiede ihres Lebensgefühls hartnäckig unterdrückenden Einseitigkeit behauptet und als weitere Entdeckung für sich in Anspruch nimmt.[1])

Der logische Zusammenhang von Rationalismus und Atheismus, den Jacobi in den Spinoza-Briefen nur angedeutet hat,[2]) ist in der Vorrede, die Jacobi dem zweiten Bande seiner Werke 1815 zugleich als ‚Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften' vorangestellt hat, mit einem gewissen programmatischen Nachdruck behandelt. Bei der Wichtigkeit, die diesem Zusammenhang für die Spinozafrage im Sinne Jacobis zukommt, wird die Einrückung jenes Abschnittes an dieser Stelle als Ergänzung willkommen sein.[3])

> Es findet der Mensch, wenn er die seinem äußeren Sinn sich darstellende Natur mit dem inneren Sinne betrachtet und ihr unendliches Wesen mit seinem Ver-

---

[1]) S. 85 dieser Ausgabe: „Ich kenn keine Lehrgebäude, das so sehr als das Leibnitzische, mit dem Spinozismus übereinkäme". — S. 177: „Die Leibnitz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die spinozistische, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück". — Die ausführliche Begründung dieser auf den einseitigsten ‚Methodismus' gestützten Behauptungen findet sich in der Beilage VI (S. 248 ff. dieser Ausgabe).

[2]) S. 89 ff. dieser Ausgabe; S. 78 f.; S. 171 das ‚gotteslästerliche' Wort von der spekulativen Vernunft, die der Religion und ihren Gütern „nur nachkrüppeln könne". — Vor allem aber S. 178: Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus. — Das heißt zu deutsch: Der Atheismus ist die logische Konsequenz des Rationalismus.

[3]) Jacobi WW II S. 118 f.

stande zu erfassen, zu begreifen, zu ergründen strebt, am Ende seiner Bestrebungen nicht einen diese Natur und das Weltall ihm erklärenden Grund, sondern nur einen finsteren Ungrund. Der noch kindische Verstand denkt sich diesen Ungrund als ein Chaos, aus dem ein Zwitterding von Notwendigkeit und Ungefähr allmählich Bildungsstoffe, dann Gebildetes, Götter und Welten, Tiere und Menschen hervorgehen ließ. Der zur Männlichkeit gereifte Verstand verwirft den Ungrund und das Chaos, weil er zu der klaren Einsicht sich erhoben hat, daß der Gedanke eines von Ewigkeit her sich nur allmählich entwickelnden Weltalls ein durchaus ungereimter Gedanke ist, mit dem man jeden, der ihn vorbringt, in das absolute Nichts zurückdrängen kann. Es tritt nun die Lehre auf von einer immer gleichen Vollkommenheit des Weltalls, von einem von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selbst kreisenden unendlichen Wesen, welches absichtslos Unendliches aus Unendlichem auf unendliche Weise, durch die Notwendigkeit seiner Natur allein, hier entstehen, dort vergehen läßt, ohne daß irgendwo oder -wann ein wesenhaftes Entstehen oder Vergehen stattfinde. Die Lehre von einer Natur, die keine Schöpfungs-, sondern nur eine ewige Veränderungskraft ist.

Zu einem Höheren, als dem hier angegebenen . . . Begriffe des *Ἓν καὶ πᾶν* kann der in die Natur allein sich vertiefende Verstand nicht gelangen; er kann in ihr nicht finden, was nicht in ihr ist, ihren Urheber, und tut daher den Ausspruch: Selbständig, in sich genugsam, durch und durch lebendig, ja das Leben selbst ist die Natur; sie allein ist, und außer und über ihr ist nichts.

Mit anderen Worten: die Metaphysik des reinen Verstandes führt unausweichlich zu einer ungeheuren Ueberschätzung der mit der Natur zusammenfallenden begreiflichen Welt, und zu einer ebenso ungeheuren Verkennung der unbegreiflichen Welt des Geistes, der Freiheit, des göttlichen Waltens. Die Ueberschätzung der Natur kommt innerhalb dieses Rationalismus in jenen Uebersteigerungen zum Ausdruck, die die Natur

mit Prädikaten umgeben, die ausschließlich dem Göttlichen zukommen.

> Schon Spinoza verstand das bewußtlose blinde Schicksal als Vorsehung auszulegen und konnte nun, auf diese Auslegung gestützt, von Ratschlüssen und einer Weltregierung seines Gottes, von allgemeinen und besonderen, von inneren und äußeren Führungen und Leitungen desselben, von seinem Beistande, und wovon nicht sonst noch dieser Art, ergiebig reden. [1])

Dieser Mißbrauch des göttlichen Namens ist von den neueren Naturphilosophen — Jacobi hat dabei in seiner späteren Periode in erster Linie an Schelling gedacht, [2])

[1]) Jacobi WW II S. 114.

[2]) Vgl. die gegen Schelling gerichtete Altersschrift ‚Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung' 1811 (Jacobi WW III S. 247 ff.). „Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbaret, ausschließend mit gleicher Notwendigkeit beides: Vorsehung und Ungefähr. Ein unabhängiges Wirken, ein freies ursprüngliches Beginnen ist das in ihr und aus ihr durchaus Unmögliche. Willenlos wirket sie und ratschlaget nicht, weder mit dem Guten noch mit dem Schönen; auch schaffet sie nicht, sondern verwandelt absichtslos und bewußtlos aus ihrem finstern Abgrunde ewig nur sich selbst, fördernd mit derselben rastlosen Emsigkeit das Untergehen wie das Aufgehen, den Tod wie das Leben — nie erzeugend, was allein aus Gott ist und Freiheit voraussetzt: die Tugend, das Unsterbliche. — Der Mensch offenbaret Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt und kraft dieses Geistes sich ihr als eine von ihr unabhängige, ihr unüberwindliche Macht entgegenstellt, sie bekämpft, überwältigt, beherrscht" (a. a. O. S. 425 f.).

Dagegen F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus 1812 (WW I 8 S. 19 ff.). Die schärfste und vernichtendste Kampfschrift, die Schelling geschrieben hat. — Goethe ward durch das ‚ungöttliche Buch von den göttlichen Dingen' noch mehr verstimmt, als durch die Spinozabriefe, und wies seinerseits in dem damals entstandenen Gedicht ‚Groß ist die Diana der Epheser' die Metaphysik seines Jugendfreundes entschieden zurück. Vgl. F. Warnecke. Goethe, Spinoza und Jacobi 1908.

wie zur Zeit der Spinozabriefe an Herder — ins Grenzenlose fortgetrieben und zum größten Nachteil der Religion, wie eines auf sinnvolle Begriffe gerichteten Denkens, mit verführerischen Worten beschönigt worden. Diese Metaphysik, die nicht kühn genug ist, um das Idol des Rationalismus zu zertrümmern, und nicht stark genug, um auf die religiösen Bedürfnisse zu verzichten, erzeugt das Gespenst einer Religion, die dem menschlichen Bewußtsein zumutet, in den unvollziehbaren Begriffen einer blinden Vorsehung, eines unvorsätzlichen Vorsatzes, einer freien Notwendigkeit den Ausdruck seiner religiösen und geistigen Erlebnisse zu erkennen.[1])

So gewinnt der Satz, daß der Spinozismus und dann überhaupt der Pantheismus, der ja in ihm erst zur konsequenten Erscheinung durchgebildet sein soll, daß also schließlich der Pantheismus im weitesten Umfange seines Begriffs, und je entwickelter, um so bestimmter, im Atheismus endigen müsse, eine eigentümlich zugespitzte Bedeutung. Er tritt nicht nur als ein einfaches Erkenntnisurteil auf, sondern zugleich als eine Kritik aller Versuche, das am supranaturalen Theismus irre gewordene menschliche Bewußtsein durch eine pantheistische Welt- und Gottesanschauung mit neuem religiösen Gehalt zu erfüllen. Eine solche Renaissance ist aber unzweifelhaft das höchste metaphysische Ziel des deutschen Idealismus gewesen, und insofern muß Jacobi als der unerbittlichste Kritiker der ganzen religions-philosophischen Arbeit des Goethischen Zeitalters betrachtet werden.

Durchgedrungen ist er mit seiner Kritik einerseits in der von Kant inspirierten und auf dem Prinzip des Personalismus aufgerichteten wissenschaftlichen Theologie des 19. Jahrhunderts, das heißt aber, wie nicht bezweifelt werden kann, auf der Hauptlinie der theologischen Wissenschaft, andererseits im Positivismus, dem die Zuschüttung jeder neuen religiösen Bewußtseinsquelle aus naheliegenden Gründen willkommen sein muß.

---

[1]) Jacobi WW II S. 144.

Ganz und gar nicht durchgedrungen aber ist Jacobi bei seinen Zeitgenossen. Er hat auch hier wieder rein antithetisch gewirkt, indem er die führenden Geister des Zeitalters zu pantheistischen Konstruktionen aufstachelte, deren religiöse Lebendigkeit durch keine Kritik zu ertöten ist, wenn auch natürlich die Möglichkeit bleibt, sie dialektisch zu diskreditieren. Das um Goethe konzentrierte Geschlecht hat trotz Jacobi einen Pantheismus erzeugt, der, weit entfernt, selbst Atheismus zu sein, vielmehr der Ueberwindung des Atheismus dienen sollte und im weitesten Umfange auch wirklich gedient hat.

> Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes in seiner weitesten Ausdehnung, in seiner letzten Teilbarkeit, uns der Vorstellung nicht erwehren, daß dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit, schaffen und wirken möge.
>
> So schauet mit bescheidnem Blick
> Der ewigen Weberin Meisterstück,
> Wie ein Tritt tausend Fäden regt,
> Die Schifflein hinüber herüber schießen,
> Die Fäden sich begegnend fließen,
> Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.
> Das hat sie nicht zusammengebettelt,
> Sie hat's von Ewigkeit angezettelt,
> Damit der ewige Meistermann
> Getrost den Einschlag werfen kann. [1])

Dieser Goethische Pantheismus kann ohne die stärkste Vergewaltigung der Begriffe unmöglich als Atheismus betrachtet werden. An einem solchen Bekenntnis bricht sich nicht nur Jacobis Satz von der Unverklärbarkeit des Spinozismus, sondern auch seine Ableitung des Pantheismus aus dem Geist des exklusiven Rationalismus. Daß es einen Pantheismus gibt, der ganz und gar nicht aus rationalistischer Befangenheit,

[1]) Goethe, Bedenken und Ergebung (1820), Cottasche Jubiläumsausgabe Bd. 39 S. 34 ff.

sondern aus der Tiefe einer intellektuellen Anschauung entspringt, die nur den mächtigsten Geistern zukommt, diese wichtige Erkenntnis hat Jacobi erzeugen helfen, indem er sie auf das entschiedenste bestreitet.

Aber vielleicht ist wenigstens der Spinozismus als das System des konsequenten Rationalismus richtig von Jacobi erkannt worden. Auch das muß ernstlich bezweifelt werden. Ein System, das mit anschaulichen Erkenntnissen rechnet und aus ihnen die höchsten Gefühlswerte herleitet, mag noch so rationalistisch sein: als Ausdruck des reinen Rationalismus darf es schwerlich bezeichnet werden. Jacobi hat selbst, um seinen Ansatz zu retten, das vierte und fünfte Buch der Ethik, die ihm durch ihren Idealismus seine Kreise empfindlich stören, sophistischer Erschleichungen beschuldigen müssen, also selber die Linie verlassen, auf der man angeblich jede Zeile Spinozas restlos aufzuklären imstande ist.[1]) Heute wird schwerlich noch jemand der Interpretation des spinozistischen Systems eine solche restlose Aufklärung aller Einzelheiten zumuten, vielmehr den Verzicht auf eine solche selbst zu den Merkmalen eines adäquaten Verständnisses rechnen.

Auch wird man aus dem Formprinzip des absoluten Rationalismus allein, selbst wenn dasselbe zu Recht bestünde, das spinozistische System nicht aufbauen können. Man wird zum mindesten als zweites, substantielles Prinzip den Unendlichkeitsgedanken in seiner zunächst gegen das Weltgefüge selbständigen, eigentümlich spinozistischen Ausprägung hinzunehmen müssen, um das System zu rekonstruieren. Der blasse Ausgangspunkt Jacobis muß durch einen viel kräftigeren ersetzt werden; die Jacobische Formel ‚*a nihilo nihil fit*', die das Prinzip des absoluten Rationalismus aussprechen soll [2]), durch eine dem Geist des Spinozismus wirklich abgewonnene Formel, die etwa lauten könnte: ‚*ex infinito infinita se-*

[1]) S. 89 dieser Ausgabe, verglichen mit S. 88.

[2]) S. 78 dieser Ausgabe. *A nihilo nihil fit* ist bekanntlich das Prinzip der epikureisch-lukrezischen Naturphilosophie. Diogenes Laertius X 38; Lucretius I 149 f.

quuntur.'[1]) Versteht man unter den *infinita*, die aus dem *infinitum* ‚folgen', die ganze Fülle des weltlichen Geschehens, so erscheint der Spinozismus als der großzügige Versuch, den Weltgedanken im strengsten Verstande, im weitesten Ausmaß der Tatsachen und Erscheinungen, die sich an diesen Gedanken anknüpfen, aus dem Gottesgedanken abzuleiten, das Ewige im Spiegel der irdischen Dinge und diese im Spiegel des Ewigen zu erblicken, und zwar mit allen Konsequenzen, die sich aus dieser Zielsetzung sowohl für die Apperzeption des Göttlichen, wie für die Anschauung der Welt und des Lebens ergeben.

Je weiter Jacobi für seine Person von einer solchen Auffassung entfernt ist, um so bemerkenswerter ist seine persönliche Hochschätzung Spinozas, durch die er geradezu bahnbrechend gewirkt hat. Redete man vor ihm von Spinoza wie von einem toten Hunde,[2]) so ist er von nun an der helle reine Kopf, der sich eine Ruhe des Geistes und einen Himmel im Verstande, wie wenige vor ihm und nach ihm, erkämpft hat.[3]) Er ist der große, ja heilige Benedictus[4]); mit Recht durfte Jacobi das Zeitalter fragen: „Wer vor mir hat, mit Beisetzung seines Namens, von Spinoza mit der Hochachtung, mit der Bewunderung und Liebe gesprochen, womit ich von ihm gesprochen habe?"[5]) Er hat in der Tat die Quelle eröffnet, aus der die zahlreichen Spinoza-Hymnen des Goethischen Zeitalters geflossen sind, und hat, im Zusammenhang mit der Einsicht in den typischen Charakter des Spinozismus, jene Anschauung durchgesetzt, durch die Spinoza zu den großen Menschen erster Ordnung, den weltgeschichtlichen Menschen aufrückt.

---

[1]) Vgl. eth. I 16.

[2]) S. 88 dieser Ausgabe.

[3]) Ibid.

[4]) S. 342 dieser Ausgabe.

[5]) Wider Mendelssohns Beschuldigungen 1786 S. 69 (WW IV 2 S. 225).

IV. Die Frage nach der Widerlegbarkeit des Spinozismus.

In dem Maße, in welchem Jacobi von dem religiösen Nihilismus Spinozas überzeugt war, mußte sich einer so religionsbedürftigen Natur wie der seinigen die Frage nach der Widerlegbarkeit des spinozistischen Pantheismus aufdrängen. Es ist die dritte Hauptfrage, die in den Auseinandersetzungen mit Mendelssohn auftritt; und man erkennt, wie genau sie mit der Beantwortung der beiden ersten Hauptfragen zusammenhängt.

Mendelssohn glaubte, das spinozistische System, von dessen Unerträglichkeit er mindestens ebenso stark wie Jacobi überzeugt war, durch eine spekulative Kritik im Stil von Leibniz und Wolf widerlegen zu können.[1]) Jacobi durfte das von seinen Vorausetzungen aus nicht zugeben. Er mußte vielmehr auf das nachdrücklichste betonen, daß der Spinozismus, als das konsequenteste System des spekulativen Rationalismus, vom Standpunkte der reinen Spekulation aus schlechthin unwiderleglich sei. „Meine Briefe über die Lehre des Spinoza wurden ... geschrieben, ... um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus von Seiten des logischen Verstandesgebrauchs darzutun".[2]) „Ich habe mit reiner Metaphysik nie den Vorteil über sie (die Gründe Spinozas) gewinnen können."[3])

Ist nun das richtig verstandene System des Spinoza durch den Verstand nicht zu erschüttern, so kann man es nur durch Tatsachen stürzen, die trotz ihrer Unbegreiflichkeit da sind, und zu den wertvollsten Bestandteilen des menschlichen Lebens gehören. Diese Tatsachen — Freiheit und Vorsehungsglaube — sind in einem Urphänomen verankert, das der Spino-

[1]) Man findet diese scharfsinnige Kritik im 13. und 14. Abschnitt seiner ‚Morgenstunden' S. 3 ff. dieser Ausgabe.

[2]) Jacobi WW IV 1 S. XXXVII (aus dem Vorbericht zur Ausgabe letzter Hand).

[3]) S. 136 dieser Ausgabe.

zismus wegen seiner Unbegreiflichkeit wegdeuten muß, dem Phänomen des Personalismus.

> Wo starke Persönlichkeit hervortritt, da wird in ihr und durch sie die Richtung zum Uebersinnlichen und die Ueberzeugung von Gott am entschiedensten zur Sprache gebracht. Sokrates, Christus, Fénélon, beweisen mir mit ihrer Persönlichkeit den Gott, welchen ich anbete; er ist mir als Schöpfer dieser Persönlichkeiten erhabener, denn als Urheber des Sternenhimmels nach Gesetzen innerer Notwendigkeit, denen er selbst in seinen Werken unterworfen ist. [1])

> Ein der Natur allein zugewandter Verstand . . . muß die Wirklichkeit eigentlicher und allein wahrhaft genialer Schöpfungen eben so notwendig als die Wirklichkeit eigentlicher und allein wahrhaft tugendhafter Handlungen leugnen. Für die Wirklichkeit beider zeuget allein der Geist, der inwendige, der überall nur Geheimnisse offenbart, unergründliche, also keine Wissen-

[1]) Jacobi WW IV 1 S. XXIII f. — Vgl. das Gegenstück zu dieser Auffassung bei Giordano Bruno, der, selbst eine starke Persönlichkeit, sein kosmologisches Hauptwerk *De Immenso et Innumerabilibus* mit der schönen Betrachtung schließt: Wir betrachten Gott nicht wie die Unedlen und Toren (die ihn in unwürdigen Erscheinungen aufsuchen); wir suchen ihn vielmehr in dem unabänderlichen, unbeugsamen Naturgesetze, in der ehrfurchtsvollen Stimmung eines nach diesem Gesetze sich richtenden Gemütes; wir suchen ihn im Glanz der Sonne, in der Schönheit der Dinge, die aus dem Schoße dieser unserer Mutter Erde hervorbrechen, in dem wahren Abglanz seines Wesens: dem Anblick unzähliger Gestirne, die an dem unermeßlichen Saum des einen Himmels leuchten, leben, fühlen und denken und dem Allgütigen, All-Einen und Höchsten lobsingen. — *Nos de illius voluntate haudquaquam ignobilium et stultorum more definimus . . ., sed [quaerimus eum] in inviolabili intemerabilique naturae lege, in bene ad eandem legem instituti animi religione, in splendore solis, in specie rerum, quae de huius nostrae parentis visceribus educuntur, in imagine illius vera corporeo modo explicata de vultu innumerabilium animantum, quae in immensa unius caeli fimbria lucent, vivunt, sentiunt, intelligunt optimoque uni applaudunt maximo (De Immenso et Innumerabilibus VIII 10; opera latine conscripta, rec. Fiorentino II 1, 1884 S. 316).*

schaft — die bricht notwendig da ab, wo das Wirken der Freiheit sich kundmacht. [1])

Jede rein sittliche, wahrhaft tugendhafte Handlung ist in Beziehung auf die Natur ein Wunder und offenbart ihn, der nur Wunder tun kann, den Urheber, den allmächtigen Beherrscher der Natur, den Regierer des Weltalls. [2])

Wir dürfen darum wohl die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen . . .; wird er uns doch in jedem hohen Menschen zur Erscheinung. [3])

Wenn aber das höchste Wesen sich nur in Personen und überhaupt in den Tatsachen des persönlichen Lebens rein offenbart, so muß es selber personhaft sein.

Es gibt keine Vernunft, als in Person; also weil Vernunft ist, so ist ein Gott und nicht bloß ein Göttliches. [4])

Das Christentum ist wesentlich anthropomorphistisch, es lehrt allein einen die Welt mit Wissen und Willen erschaffenden Gott; das Heidentum ist kosmotheistisch. [5])

---

[1]) Jacobi WW II S. 121. — Der durch und durch romantische Charakter dieser Erkenntniskritik und -theorie liegt am Tage. Vgl. F. A. Schmid, Friedrich Heinrich Jacobi 1908 S. 298 ff. (Jacobi als Begründer der Romantik). — Die Bedeutung dieser Stelle wird dadurch nicht abgeschwächt, daß sie erst 1815 niedergeschrieben ist. Die in ihr vertretenen Ideen gehen bis auf die Spinozabriefe von 1785 zurück. Es gibt wohl nur ganz wenige Denker von mehr als zeitgeschichtlicher Bedeutung, die so sehr bei sich selber stehen geblieben sind, wie Jacobi. Schopenhauer hat das mit derber Ironie in der ersten Auflage der ‚Welt als Wille und Vorstellung' so ausgedrückt, daß er sagt: ein Philosoph, der wahrhaft rührende Bücher geschrieben und nur die kleine Schwachheit hat, alles, was er vor seinem funfzehnten Jahre gelernt und approbiert hat, für angeborene Grundgedanken des menschlichen Geistes zu halten. (WW Reclam I S. 14 f.)

[2]) a. a. O. S. 121.

[3]) a. a. O. S. 120.

[4]) WW IV 1 S. XXIV f.

[5]) a. a. O. S. XLVIII f.

Der spinozistische Kosmotheismus ist konsequenter Rationalismus, der Personalismus des Christentums und der Jacobischen Philosophie ruht auf der Anerkennung des Irrationalen. Daraus zieht Jacobi in den Spinozabriefen die eigentümliche, auffallende Folgerung: der konsequente Rationalismus kann nur durch den konsequenten Irrationalismus überwunden werden.

Zunächst freilich handelt es sich für Jacobi nur um die Sicherstellung des Irrationalen gegen die Uebergriffe des Rationalismus. Einem rationalistischen Zeitalter die Ehrfurcht vor dem Unbegreiflichen einzupflanzen und mit dieser zugleich die Ueberzeugung, daß die höchsten Güter des Lebens einer solchen Ehrfurcht bedürfen, um eingesehen zu werden, ist der nächste Zweck seines Gegenstoßes. Der Rationalismus soll sich auf seine Grenzen besinnen; er soll einsehen, daß es Dinge gibt, die sich nicht erklären lassen und gleichwohl aufs höchste zu respektieren sind; er soll auf seine unmöglichen Deduktionen verzichten und einsehen, daß es Werte gibt, die nur anschaulich erfaßt werden können, und deren anschauliche Enthüllung das höchste Verdienst des Forschers ist.[1]) Er soll mit einem Worte erkennen, daß das Leben nicht ein Erzeugnis des Denkens, sondern seine Voraussetzung ist, daß das Denken das Leben nicht zu erschaffen, sondern nur auszulegen vermag, daß die Tatsache des Lebens allem Denken vorangeht und durch keinen Verstand konstruiert werden kann.[2])

Dieser Satz von der Priorität des Lebens ist diejenige Korrektur des Rationalismus, die nicht nur das eigentlichste

[1]) Man lese mit Sorgfalt die wichtigen, für diese Seite der Sache grundlegenden Ausführungen S. 89—91 dieser Ausgabe. Sie enthalten die wertvollsten und bleibendsten Einsichten, die Jacobi seinem Zeitalter entgegenzusetzen hatte. — Der oben eingeführte Begriff der Anschauung ist der Berufung auf die oberste Erkenntnisgattung Spinozas S. 91 entnommen.

[2]) Vgl. S. 188: Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen; diese liegt immer da in gegenwärtiger und vergangener Geschichte.

Motiv, sondern zugleich das stärkste Moment des Jacobischen Kritizismus aufdeckt. Hier ist er wirklich bedeutend und groß und hat Wahrheiten ausgesprochen, die in Goethes Urphänomenen und seiner Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen in eigentümlicher Vergrößerung wiederkehren. Von hier aus ergibt sich die Idee einer Philosophie, die, ohne das Leben konstruieren zu wollen, durch eine vorsichtige Spekulation den Gehalt des Lebens zu deuten versucht — die Idee einer Philosophie im Lotzeschen Sinne. Nur daß Jacobi für seine Person die Ausdauer und Geduld, die Denk- und Darstellungskraft nicht besaß, die ein solcher Versuch unbedingt erfordert. Und daß er ferner übersah, daß man, zumal als Philosoph, erst Proben seines Scharfsinns abgelegt haben muß, ehe man von den Grenzen des Scharfsinns sprechen darf. Daß uns die Erkenntnis erst selbst zu einer Art von Leben geworden sein muß, ehe wir berechtigt sind, sie dem Leben unterzuordnen. Daß die Begrenzung des Verstandes, wenn sie einleuchten soll, aus der Einsicht in seine Leistungen entspringen muß, die Freude an seinen Leistungen voraussetzt und auch den entferntesten Schein eines Druckes von außen unbedingt zu vermeiden hat.

Diese unerläßlichen Voraussetzungen jeder produktiven Vernunftkritik sind bei Jacobi nicht erfüllt; er hat den Vorwurf der Misologie [1]) selbst durch die Art und Weise veranlaßt, wie er, zumal in den Spinozabriefen, den auf Erleuchtung des Lebens ausgehenden Verstand mißhandelt. Auch überschlägt sich seine Kritik, indem sie dem Irrtum Vorschub leistet, daß das in seiner Tatsächlichkeit unbegreifliche Leben nun auch in der Folge seiner Manifestationen für den Verstand undurchdringlich sei, und indem sie ferner den Schein erweckt, als ob aus der Unbegreiflichkeit des Lebens der apriorische Lebenscharakter des Unbegreiflichen gefolgert werden dürfe. Daß das Unbegreifliche auch das Unsinnige sein kann, kommt für Jacobi gar nicht in Frage; er hat es sofort als das Tiefsinnige vor Augen.

[1]) Jacobi WW II S. 29 Anm.

Aber die Einschränkung des Rationalismus ist nur das Vorspiel zu einer Widerlegung, die durch den berühmt gewordenen *Salto mortale* in den Schoß des konsequenten Irrationalismus erreicht werden soll. Dem vermeintlichen Wissen, durch welches der Rationalismus den religiösen Glauben zu begründen versucht, stellt Jacobi seinerseits einen Glauben entgegen, auf dem alles Wissen aufruhen soll.

Mendelssohn hatte in seinen ‚Erinnerungen' von einem Rückzug unter die Fahne des Glaubens gesprochen, durch den Jacobi dem religiösen Zweifel im Geiste des Christentums zu entrinnen suche. „Meine Religion", fährt er fort, „kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten."[1])

Diesen Vernunftgründen Mendelssohns, die den religiösen Glauben zu tragen bestimmt sind, setzt Jacobi in scharfer Antithese einen Glauben entgegen, der nicht nur der religiösen Ueberzeugung, sondern jeder Ueberzeugtheit zugrunde liegen soll. Die letzten Gewißheiten, zu denen wir vordringen können, ruhen nicht mehr auf Beweisen, sondern auf unmittelbarer Einsicht; und zwar sowohl die von sinnlichen, wie die von übersinnlichen Dingen. Beide sind eine Art des Fürwahrhaltens, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, und insofern Glaube zu nennen ist. „Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind." Dieser Glaube ist nur dem Grade, nicht der Art nach von jenem andern unterschieden, durch den wir uns der religiösen Wahrheiten bemächtigen. Erkenntnis und religiöse Ueberzeugung mögen also noch so weit auseinandergehen: in ihrer Basis stoßen sie zusammen; nur daß diese Basis nicht ein den Glauben ertötendes Wissen, sondern ein die Erkenntnis wie das religiöse Bewußtsein in gleicher Weise tragender Glaube ist.[2])

[1]) S. 118 dieser Ausgabe.

[2]) S. 108 ff. dieser Ausgabe.

Wir fragen hier unwillkürlich weiter, wodurch dieser Glaube näher bestimmt wird. Jacobi bleibt uns die Antwort schuldig. Wir hören nur: er ist ein Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt. Welche positiven Gründe es sind, auf denen dieses Fürwahrhalten beruht, erfahren wir nicht. Nur so viel läßt sich hier schon vermuten, daß es sich nicht um ein grundloses, noch weniger um ein willkürliches Fürwahrhalten handelt. Diese Vermutung bestätigt sich, wenn man das Gespräch über Idealismus und Realismus (1787) heranzieht, auf welches Jacobi selbst als auf eine notwendige Ergänzung seiner Ausführungen hinweist.[1]) Hier lernen wir den Glauben als ein unwillkürliches, unmittelbares, anschaulich und gefühlsmäßig bedingtes Fürwahrhalten kennen. Also jedenfalls als ein motiviertes Für-ein elementarer Erlebniszwang ist. Jacobi hat selbst die eigentümliche Verwandtschaft seines Glaubensbegriffes mit Humes Wirklichkeitsgefühl *(belief)* erkannt und dieselbe eingehend nachgewiesen.[2])

Sachlich handelt es sich für ihn um das in allen Realbehauptungen oder, um noch genauer zu sprechen, in allen Existenzialurteilen hervortretende „Uebergewicht der unmittelbaren Anschauung über alle Schlüsse."[3]) Hier tritt er der aus der zweiten Auflage der Vernunftkritik bekannten ‚Widerlegung des Idealismus' entgegen, in welcher Kant seinen berühmten Beweis für die Realität der Außenwelt niedergelegt hat. Einen solchen Beweis hält Jacobi für ausgeschlossen.

> Daß uns Dinge als außer uns erscheinen, bedarf freilich keines Beweises. Daß aber diese Dinge dennoch nicht bloße Erscheinungen in uns . . . sind, sondern daß sie, als Vorstellungen in uns, sich auf

[1]) Dieses wichtige Gespräch befindet sich im zweiten Bande der Schriften Jacobis.

[2]) Jacobi WW II S. 150 ff.

[3]) Jacobi WW II S. 283.

> wirklich äußerliche, an sich vorhandene Wesen beziehen und von ihnen genommen sind: dawider lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist auch häufig dargetan worden, daß diese Zweifel durch Vernunftgründe im strengsten Verstande nicht gehoben werden können. [1])

Heben lassen sich diese Zweifel nur durch das Vertrauen des Geistes zu sich selbst, mit anderen Worten, durch das Vertrauen zu jenem unmittelbaren Evidenzgefühl, das Jacobi mit Hume als Glauben bezeichnet. [2])

Dieser Glaube ist also nach den von Jacobi selbst gegebenen Erläuterungen als das allgemeine Gewißheitsprinzip zu verstehen. Umso auffallender ist die diesem Ergebnis offenbar widersprechende Behauptung des sechsten zusammenfassenden Leitsatzes, wonach dieser bisher lediglich als Gewißheitsprinzip erwiesene Glaube plötzlich als das Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit bezeichnet wird. [3]) Man kann diese Aussage nur so verstehen, daß der Glaube dadurch zum allgemeinen Erkenntnisprinzip erhoben werden soll. Hierfür ist nun auch nicht der Schatten eines Beweises erbracht. Vielmehr wird der entscheidende Schritt vom Gewißheits- zum Erkenntnisprinzip lediglich mit Hilfe des undeutlichen Begriffes ‚Element' vollzogen. [4]) Von Erkenntnisprinzipien ist bisher überhaupt nicht eigentlich die Rede gewesen. Und soweit sich Jacobi in diesem Zusam-

---

[1]) Jacobi WW II S. 143.

[2]) Vgl. hierzu Jacobi WW II S. 108 f.: Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt; es gibt keine Bewährung außer und über dieser. — Dazu in der Anmerkung die aus der Logik des Aenesidemus-Schulze gezogenen Sätze: Die oberste Quelle alles Fürwahrhaltens ist ein unmittelbares Vertrauen zu den Aussprüchen unseres Bewußtseins. Wenn dieses verloren ginge, würde auch jenes gänzlich wegfallen.

[3]) S. 180 dieser Ausgabe.

[4]) Jacobi hätte von seinen Voraussetzungen höchstens sagen können: Der Glaube ist ein Coeffizient aller Erkenntnis, nämlich der alle echte Erkenntnis begleitende Gewißheitscoeffizient.

menhange über das Prinzip aller menschlichen Erkenntnis ausspricht, nennt er es Offenbarung, nicht Glaube.[1])

Die ungeheure Zweideutigkeit, die in der Einführung des Offenbarungsbegriffs ohne jede nähere Bestimmung an einem Punkte liegt, der die genauesten kritischen Unterscheidungen fordert, hat Jacobi später selbst eingesehen. Hätte er sie sofort bemerkt, so würde er auch gesehen haben, daß zwischen einer durch die Sinne und einer lediglich durch das Gemüt vermittelten Offenbarung ein durch keinen Sprachgebrauch zu verdeckender Artunterschied besteht, und daß dieser dann auch mit innerer Notwendigkeit auf den Glauben zurückwirkt, durch den wir uns der einen und der anderen versichern. Er würde dann die Unhaltbarkeit seiner erkenntnistheoretischen Konstruktionen erkannt und jedenfalls auf diese Art von Widerlegung des Rationalismus verzichtet haben. Der Wille, Mendelssohn um jeden Preis zu übertrumpfen und in gefährlicher Nachfolge Lessings eine Folge von Sätzen durch ein Gefüge von Gegensätzen zu überbieten, hat ihn gegen die handgreiflichen Schwächen seines eigenen Verfahrens blind gemacht und ihn zu Korrekturen verführt, in denen die Fehler des Rationalismus durch gröbere Fehler paralysiert werden. Immerhin wird durch diese Auffassung für Jacobi wenigstens so viel gewonnen, als aus der Einsicht in die rein antithetische Struktur seiner verunglückten Konstruktionen gewonnen werden kann. Man kann sagen: er hat die schwächsten Punkte jeder rationalen Erkenntnistheorie mit eigentümlichem Scharfsinn erkannt; aber er ist zur Zeit der Spinozabriefe noch ganz und gar nicht imstande gewesen, ihnen etwas Besseres entgegen zu setzen.

Erst im späten Alter ist es ihm gelungen, den schwersten Mängeln seiner eigenen Theorie durch eine präzisere Begriffs-

[1]) Vgl. S. 169 dieser Ausgabe, wo die durch den Glauben gestützte Überzeugung von der Realität der Außenwelt eine wunderbare Offenbarung genannt wird. Ferner S. 178 den fünften Leitsatz, wo es heißt: Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, dessen Prinzipium Offenbarung ist.

bildung einigermaßen abzuhelfen. Das Gewißheitsprinzip zwar bleibt, wie es war, wenigstens soweit es als solches von dem Erkenntnisprinzip unterschieden wird; aber dieses wird neu formuliert. Der Offenbarungsbegriff verschwindet, und die vermißten Unterscheidungen treten ein. Als allgemeinstes Erkenntnisprinzip wird nunmehr die Anschauung aufgestellt, die ihrerseits in eine sinnliche und eine andere — wir möchten sie am liebsten die intellektuelle nennen, wiewohl Jacobi diesen Ausdruck vermeidet, und stattdessen rationale oder Vernunftanschauung sagt — geschieden wird. Die sinnliche Anschauung ist das Prinzip der eigentlich sogenannten Erkenntnis, die intellektuelle Anschauung in gleicher Weise das Prinzip der metaphysischen und religiösen Ueberzeugungen. Für die Wahl des Ausdrucks ‚Anschauung' ist dabei der Gesichtspunkt entscheidend, daß es sich in beiden Fällen um ein Erfassen von Wirklichkeiten handelt, und nicht nur um subjektive Bewußtseinszustände. Jacobi ist konsequenter Realist, im Sinnlichen wie im Uebersinnlichen; und wie er geglaubt hat, die Realität der sichtbaren Welt gegen Kant wiederherstellen zu müssen, so hat er die von diesem ersichtlich behauptete Idealität der unsichtbaren Welt mit einem feinen Gefühl für das Selbstbewußtsein des Metaphysikers und des religiösen Menschen in Realität zurückverwandelt.

> Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, eine Anschauung durch den Sinn, so gibt es auch eine rationale Anschauung durch die Vernunft. Beide stehen als eigentliche Erkenntnisquellen einander gegenüber, und es läßt sich ebensowenig die letztere aus der ersteren, als die erstere aus der letzteren ableiten. Ebenso stehen beide zu dem Verstande, und insofern auch zu der Demonstration, in gleichem Verhältnis.
>
> Der sinnlichen Anschauung entgegen gilt keine Demonstration, indem alles Demonstrieren nur ein Zurückführen des Begriffes auf die ihn bewährende . . . sinnliche Anschauung ist . . . Aus demselben Grunde gilt auch keine Demonstration wider die rationelle oder Vernunft-

anschauung, die uns der Natur jenseitige Gegenstände zu erkennen gibt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht.[1])

Dieser geläuterten Theorie der Erkenntnisprinzipien

[1]) Jacobi WW II S. 59. — Sehr merkwürdig ist es, daß Jacobi in der Folge die hier beschriebene Vernunftanschauung mit dem Gefühl identifiziert. Vgl. S. 62: Verstand, in einem gewissen Maße, besitzen auch die Tiere . . .; des mit der Vernunft identischen Vermögens der Gefühle aber, des unkörperlichen Organs für die Wahrnehmungen des Uebersinnlichen, entbehren sie durchaus. — Ferner S. 63: die Lehre von den Vernunftanschauungen oder den reinen Gefühlen. — Hiermit ist das Gefühl in Konkurrenz mit der intellektuellen Anschauung zum metaphysisch-religiösen Erkenntnisprinzip erhoben; sicherlich nicht zum Vorteil der Klarheit, die unbedingt eine pünktliche Unterscheidung von Erkenntnis- und Gewißheitsprinzip verlangt. Daß Jacobi von einer solchen Unterscheidung gewußt hat, zeigt u. a. die schon einmal (S. XXXVI Anm. 2) hervorgehobene Stelle S. 108 f., wonach alle Wirklichkeit, die körperliche sowohl wie die geistige, dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt wird. Hier ist das Gefühl offenbar das Gewißheitsprinzip, während die sinnliche und die intellektuelle Anschauung als die jeweiligen Erkenntnisprinzipien gedacht werden, indem in demselben Satze die körperliche Welt als diejenige bezeichnet wird, die sich den Sinnen, die geistige als diejenige, welche sich der Vernunft offenbart. Wirklichkeit, durch sinnliche und intellektuelle Anschauung offenbart, in beiden Fällen durch das Gefühl bewährt — das ist, so weit ich sehen kann, die präziseste und prägnanteste Formel der Jacobischen Erkenntnistheorie.

Ein kurzes Wort ist noch über die Charakterisierung der höheren Anschauung als Vernunftanschauung zu sagen. Die ungeheure Geringschätzung, mit welcher Jacobi in den Spinozabriefen auf die Vernunft herabsieht (vgl. namentlich S. 171 dieser Ausgabe, Randziffer 214) widerspricht einer solchen Erhebung aufs schärfste. Jacobi hat selbst den Knoten gelöst, indem er den neuen Begriff der Vernunft, der aus ihrem Zusammenhang mit der Funktion des Vernehmens gewonnen ist und sie zum Apperzeptionsorgan für das Uebersinnliche erhöht, als einen Erwerb seines Alters bezeichnet. (Vgl. WW II S. 9 ff.) Eine Hindeutung auf diesen Erkenntnisfortschritt ist in der letzten Ausgabe der Spinozabriefe insofern enthalten, als der Leser gebeten wird, sich unter der armseligen Vernunft die nur Verstand gewordene Vernunft zu denken. (S. 171 dieser Ausgabe.)

entspricht auch eine würdigere Auffassung des Verstandes, womit die stärkste Herausforderung des Jacobischen Irrationalismus wenigstens nachträglich zurückgenommen wird.

> Wie der Verstand nicht der Sinnlichkeit vorgezogen werden darf, und die Sinnlichkeit nicht dem Verstande, so darf auch nicht die Vernunft vorgezogen werden dem Verstande noch der Verstand der Vernunft.[1])

Die Pantheismuskritik Jacobis kommt somit schließlich nach vielen Uebersteigerungen, die ihrem Urheber allmählich selbst als solche deutlich geworden sind, auf eine Erkenntnistheorie hinaus, die zwei Arten der Anschauung statuiert und diese dem Denken vorangehen läßt. Wenn der Rationalismus die Aufgabe des Denkens in die begriffliche Erzeugung des Wirklichen verlegt, so beschränkt Jacobi die Arbeit des Verstandes auf die Verdeutlichung der anschaulich erfaßten und gefühlsmäßig anerkannten Wirklichkeiten, die, indem sie vom Verstande durchdacht werden können, sich jeder Erzeugung durch ihn entziehen.

* * *

An dieser Stelle erhebt sich die Frage, was vor Jacobi für die Erkenntnis, Würdigung und Kritik des Spinozismus geleistet worden ist. Eine pünktliche Beantwortung dieser Frage würde nicht weniger als eine Geschichte des Spinozismus erfordern, die immer noch nicht geschrieben ist, wiewohl sie, unter die richtigen Gesichtspunkte gestellt und mit der nötigen Umsicht verfasst, einen der wertvollsten Beiträge zur allgemeinen Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts ergeben würde. Es fehlt zwar nicht an monographischen Untersuchungen kleineren und größeren Stils, die wichtige Abschnitte dieser Geschichte quellenmäßig behandeln; zumal die Ergebnisse der älteren Kritik, wie sie in den theologischen

[1]) Jacobi WW II S. 25 f.

Manifesten eines Musaeus, Poiret, Kortholt, und in den philosophischen Diskussionen eines Tschirnhausen, Thomasius, Bayle, und Leibniz vorliegen, sind durch genaue Untersuchungen ermittelt.[1]) Aber eine das ganze Material umfassende und verarbeitende geschichtliche Darstellung, in der auch das einzelne erst völlig seiner Bedeutung gemäß erscheinen würde, ist bisher nicht geliefert worden.[2])

Für unsere Zwecke kann es genügen, die Arbeit des Mannes hier aufzufrischen, der unzweifelhaft vor Jacobi der letzte große wirkliche Kenner des Spinozismus in Deutschland gewesen ist, und der sich durch seine Spinozakritik mit Recht das Vertrauen der Zeitgenossen erworben hat. Es ist

---

[1]) Vgl. für die ältere Geschichte des Spinozismus den guten Ueberblick über den Spinozismus der älteren Zeit bei F. Erhardt, Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik 1908 S. 1—34. Dazu S. 471 ff. — Ferner die Dissertationen von L. Bäck, Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland, Berlin 1895 (sehr abhängig von J. G. Walch, Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der evangelisch-lutherischen Kirche entstanden. V 1736: Von den Atheisten, Naturalisten und Indifferentisten. Daselbst § 36 eine Uebersicht über die älteste Spinozaliteratur) und M. Krakauer, Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Breslau 1881 [behandelt den Spinozismus der beiden Freigeister Konrad Dippel († 1734) und seines Schülers Johann Christian Edelmann († 1767)]. — L. Stein, Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie 1890 (mit umfangreichen Beilagen).

[2]) Die mit kompilatorischem Fleiß verfaßte Sammelarbeit von Max Grunwald, Spinoza in Deutschland 1897, kann bei ihrem völligen Mangel an Gesichtspunkten und Durcharbeitung des Stoffes höchstens als Vorarbeit anerkannt werden. — Man vergleiche noch den sorgfältig bearbeiteten Abriß einer Geschichte des spinozistischen Gottesbegriffes bei J. H. Loewe, Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza 1862 S. 271—286 (doch sind die Ausführungen über die Nachwirkungen der Jacobischen Spinoza-Auffassung bei Schelling und Hegel S. 283 f. mit größter Vorsicht aufzunehmen); ferner den Abschnitt über die neuere Entwicklung des Spinozismus bei F. Erhardt, a. a. O. S. 35—66.

kein anderer als Christian Wolf. Seine Kritik des Spinozismus befindet sich im zweiten Teil seiner *Theologia naturalis* (Frankfurt und Leipzig 1737, §§ 671—716). Was diese Kritik vor allen übrigen auszeichnet, ist nicht nur ihr streng systematischer Charakter, auch nicht nur dies, daß sie einerseits von aller Verketzerung absieht, andererseits auf einer gründlichen Kenntnis des spinozistischen Schrifttums aufgebaut ist, sondern die eigentümliche Schärfe und Sicherheit, mit der die schwachen Stellen des Systems von dessen eigenen Voraussetzungen her aufgedeckt und die in diesen Voraussetzungen niedergelegten Grundbegriffe in ihrer durchgängigen Abweichung von allem überlieferten philosophischen Sprachgebrauch enthüllt werden.

Diese Kritik ist 1744 von dem Wolfianer Johann Lorenz Schmidt[1]) verdeutscht und seiner Uebersetzung der spinozistischen Sittenlehre[2]) — der ersten ihrer Art in Deutschland — als Anhang beigegeben worden, doch so, daß die die Hauptmasse des Buches ausfüllende Ethik eigentlich nur als Mittel zum Zweck eines besseren Verständnisses der Wolfischen Kritik erscheint. „Eines überwundenen Feindes", so heißt es in der Vorrede, „muß man nicht schonen; man muß ihn vielmehr öffentlich zur Schau aufführen, damit nicht ungeübte Leute ihn noch länger für ein Gespenste ansehen, sondern sich angewöhnen, sein fürchterliches Gerassel zu verachten. Dieses ist alle Zeit die Meinung der verständigsten Gottesgelehrten gewesen; und dieses ist auch die Absicht der gegenwärtigen Uebersetzung."

Das hierdurch für unsere Zwecke hinlänglich gekennzeichnete Werk ist auch dadurch bemerkenswert, daß es, bei der außerordentlichen Seltenheit der *Opera posthuma*, wie vielen anderen, so auch Jacobi die erste Bekanntschaft

---

[1]) Ueber Johann Lorenz Schmidt († 1751) vgl. H. Hettner Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts III 1 [6] 1913 S. 240 ff.

[2]) B. v. S. Sittenlehre, widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf, Frankfurt und Leipzig 1744.

mit Spinoza vermittelt hat.[1]) Sicherlich ist die Wolfische Kritik, die noch in Mendelssohns Ausstellungen merklich nachklingt, auch für Jacobi ein Gegenstand ernster Erwägung gewesen. Und wenn er im Gegensatz zu Wolf (und Mendelssohn) von der Unwiderleglichkeit des Spinozismus tief überzeugt gewesen ist, so wird es um so lehrreicher sein, die Wolfischen Sätze kennen zu lernen, die er dabei vor Augen hatte, und denen er aus Gründen eines tieferen Verständnisses seine Zustimmung versagen zu müssen glaubte.

Der wortgetreue Auszug, den wir hier einrücken, sucht unter erleichternden systematischen Gesichtspunkten und möglichster Zusammenziehung des Textes die Hauptpunkte der Wolfischen Spinozakritik übersichtlich zur Darstellung zu bringen.

V. Christian Wolfs Spinoza-Kritik.

1. Das Wesen des Spinozismus.

Die Spinozisterei ist eine Meinung, nach welcher nicht mehr als ein einziges bestehendes Ding,[1]) welches unendliche Eigenschaften besitzet, angenommen wird, wovon ihrer zwo das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung sind, und deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücket; die endlichen Dinge aber entstehen nach derselben aus der notwendigen Abwechselung der Weisen in den Eigenschaften dieses bestehenden Dinges;[2]) zum Beispiele die Seelen aus Abwechselung der Weisen in dem unendlichen Denken, und die Körper aus Abwechselung der Weisen in der unendlichen Ausdehnung. (§ 671).

Insgemein saget man, die Spinozisterei bestehe in der Vermengung Gottes und der Natur, oder, wie die Schullehrer reden, der ursprünglichen Natur (natura naturans), welche Gott ist, und der entsprungenen

[1]) Jacobi WW II S. 188.

[2]) *unica substantia.*

[3]) *necessaria modificatione attributorum istius substantiae.*

Natur (natura naturata), welche man die Natur überhaupt zu nennen pfleget; allein diese Beschuldigung ist nur eine Folgerung. Denn in der Sittenlehre, welche die erste Schrift in seinen nachgelassenen Werken ausmachet, erkennet derselbe, daß die ursprüngliche Natur und die entsprungene Natur von einander unterschieden sein müssen, und erkläret, wie beide nach seiner Meinung von einander unterschieden seien. Da wir nun die Spinozisterei umzustürzen willens sind: so haben wir nichts anderes in die Meinung ihres Urhebers hineinbringen wollen, als was derselbe mit ausdrücklichen Worten lehret; denn wenn man die Falschheit derselben dargetan hat, so fället hernach das andere, was durch Folgerungen daraus hergeleitet wird, von sich selbst über einen Haufen. Es ist unsere Gewohnheit nicht, andern Sätze schuld zu geben, welche sie ausdrücklich verwerfen, um nur etwas zu haben, was wir widerlegen könnten. (§ 671 Erl.).

Weil Spinoza eine blinde Notwendigkeit aller Dinge behauptet und die Freiheit der Seele geleugnet hat, so pfleget man öfters denjenigen einen Spinozisten zu nennen, welcher die blinde Notwendigkeit aller Dinge verteidigt, und solche sogar bis auf die Handlungen der Menschen ausdehnt. Allein da dieser Irrtum Spinoza nicht allein eigen ist, sondern auch bei vielen andern angetroffen wird, welche in den Stücken von Gott und der Natur der Dinge mit Spinoza nicht einerlei Meinung sind, so können und dürfen wir diese Bedeutung nicht zulassen, damit nicht einer, welcher die allgemeine Fatalisterei glaubet, in den Verdacht gerate, als wenn er von Gott und der Natur der Dinge mit Spinoza einerlei Gedanken hegte. Weil auch Spinoza durch eine Folgerung beigemessen wird, daß er Gott mit der Natur vermenget habe, so pfleget man demjenigen ebenfalls den Namen eines Spinozisten zu geben, von welchem man glaubet, daß er Gott mit der Natur vermenge. (§ 678 Erl.).

2. Der Ursprung des Spinozismus aus dem Cartesianismus.

Es ist bekannt, daß Spinoza sich fleißig auf Descartes' Weltweisheit legte und seine Gedanken von den Grund-

sätzen desselben voll hatte. Nun weiß man, daß Descartes alles, was sich von daseienden Dingen erkennen lässet, auf zwei Begriffe, nämlich den Begriff der Ausdehnung und den Begriff des Denkens, geführet habe. Dabei lehrete er aber, daß ein jedes bestehendes Ding eine gewisse Haupteigenschaft habe, welche die Natur und das Wesen desselben ausmachet, und worauf die übrigen alle gebracht werden. Aus dieser Eigenschaft, sagt er, müsse man das bestehende Ding erkennen.

Ferner weiß man, daß Descartes behauptet hat, die Wahrheit werde durch eine klare und deutliche Empfindung erkannt; daher er dasjenige für wahr hielte, was klar und deutlich empfunden wird.

Endlich ist bekannt, daß Descartes außer den Begriffen der Ausdehnung und des Denkens auch den Begriff eines höchst vollkommenen Wesens angenommen habe, welches das notwendige und ewige Dasein in sich schließe; und dieses ist der Begriff von Gott.

Daß Spinoza diese Begriffe sich fest in das Gemüte geprägt habe, das werden diejenigen zur Genüge wahrnehmen, welche bei Durchlesung seiner Sittenlehre auf alles genau Acht haben. Da nun derselbe überlegte, daß wir von der eigentlich so genannten Schöpfung, welche die Gottesgelehrten die erste Schöpfung nennen, das ist, der Hervorbringung aus Nichts, keinen klaren und deutlichen Begriff haben, so verwarf er den Begriff einer erschaffenden Kraft, als von den Menschen erdichtet, und glaubte, man könne sie Gott nicht mit Recht beilegen. Weil aber weder der Begriff der Ausdehnung noch der Begriff des Denkens das Dasein in sich schließet, so konnte er auch nicht einräumen, als wenn aus diesen Begriffen folgte, daß etwas Ausgedehntes oder ein gewisser Gedanke auf gewisse und bestimmte Weise notwendig da wäre; folglich erkannte er auch das körperliche bestehende Ding und das endliche denkende bestehende Ding nicht für notwendige oder unerschaffene Dinge. Es blieb also nichts mehr übrig, als daß er ein einziges bestehendes Ding annahm, nämlich Gott, zu dessen Wesen das notwendige Dasein mit gehöret, und behauptete, daß dieser die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken in sich hielte, durch welcher beider unendliche Abwechselung der Weisen die besondern Dinge entsprängen, welche man

Körper und Seelen nennet.[1]) Nachdem er nun diese Sätze in seinem Gemüte festgesetzet hatte, so änderte er Descartes' Erklärungen nach denselben, so weit es diese erforderten.

Die Spinozisterei ist also entsprungen aus der Unmöglichkeit der Schöpfung, verbunden mit den Grundsätzen der cartesischen Weltweisheit, und zwar durch den Mißbrauch des Kennzeichens der Wahrheit, welches in dieser Weltweisheit festgesetzet ist. Daher muß derjenige, welcher die Spinozisterei umstürzen will, entweder die Wirklichkeit des Begriffs einer erschaffenden Kraft erweisen, oder er muß zeigen, daß in Descartes' Grundsätzen solche Dinge enthalten seien, welche der Wahrheit entgegen sind. Wenn man diese verbessert und dasjenige, was irrig ist, daraus weggeschafft hat, so folget, daß wir eine Schöpfung annehmen müssen, ob wir sie gleich nicht klar und deutlich empfinden, so gut als andere Dinge, deren wir uns gar wohl bewußt sind. (§ 677 Erl.)

3. Die Grundbegriffe des Spinozismus.

1. Allgemeine Kritik der spinozistischen Grundbegriffe.

Je mehr wir Fleiß und Scharfsinnigkeit anwenden, Spinozas Erklärungen zu untersuchen, desto mehr Verwirrung der Begriffe, welche von einander unterschieden werden sollten, treffen wir in denselben an. (§ 682 Erl.)

Zwar sind die Namenerklärungen willkürlich (arbitrariae), und also scheint nichts daran zu liegen, daß Spinoza dasjenige eine Eigenschaft *(attributum)* nennet, was insgemein mit dem Namen des Wesens *(essentiae)* beleget wird; indessen bei den Begriffen, und also auch bei den Erklärungen, muß vorher ihre Wirklichkeit gezeiget werden, ehe man sie, andere Wahrheiten daraus herzuleiten, anwendet, damit man nicht betriegliche Be-

[1]) Lateinisch: *Nihil igitur relinquebatur, quam ut unicam admitteret substantiam, nempe Deum, de cuius essentia est existentia necessaria, cuique insit extensio et cogitatio infinita, utriusque autem infinita modificatione prodire res particulares, quae corporum et animarum nomine veniunt.*

griffe für wahre gebrauchet und dadurch in Irrtümer verfället: zumal da man aus einer Namenerklärung noch nicht sehen kann, daß die Sache möglich ist.

Descartes aber, dessen Grundsätze Spinoza annimmt, so weit es seine Lehrsätze verstatten, hält einen Begriff für wirklich, wenn er etwas klar und deutlich empfindet *(percipit)*, oder, wie es Spinoza lieber ausdrücket, begreifet *(concipit)*, da doch derselbe die klare und deutliche Empfindung nicht genugsam erkläret hat. Daher ist auch Spinoza wenig darum besorget, wie er die Wirklichkeit seiner Erklärungen erweisen möge *(parum sollicitus de definitionum suarum realitate evincenda)*; sondern gebrauchet solche als zugegebene Gründe. (§ 679 Erl.)

Wir sehen also, wie schlüpfrig der Grund von der ganzen Spinozisterei ist, *(quam lubricum sit totius Spinozismi fundamentum)*, so daß sie nicht den geringsten Beifall verdient, wenn man auch weiter nichts, als die Erklärungen Spinozas in Erwägung ziehet. Daß aber Spinoza sich habe überreden können, dieser Grund sei dergestalt fest und unbeweglich, daß er sein darauf aufgeführtes Lehrgebäude für erwiesen gehalten und geglaubet, es könne solches in Ansehung der Gewißheit den geometrischen Wahrheiten selbst den Vorzug streitig machen, darüber darf sich niemand wundern. Denn er hatte den Grundsatz Descartes' für unstreitig angenommen, daß alles dasjenige wahr sei, was man klar und deutlich empfindet, oder, wie er es lieber ausdrückt, was man auf diese Art begreifet oder sich gedenket, und war daher um den Beweis dessen, was er in den Erklärungen annahm, wenig bekümmert. Auf diese Weise geschah es dann, daß er sein Lehrgebäude auf vergebens angenommene Sätze *(principiis precariis)* bauete.

Die klare und deutliche Empfindung, oder den Begriff, wie er es nennet, um den Verstand von den Sinnen und der Einbildungskraft zu unterscheiden, hat weder Descartes noch er selbst erkläret, sondern beide haben es bei dem undeutlichen Begriffe bewenden lassen, welcher durch Beispiele in dem Gemüte erzeuget wird. Daher kam es, daß er sich einbildete, als wenn er dasjenige klar und deutlich empfände oder gedächte, wovon er doch keinen deutlichen und bestimmten Begriff bei sich abge-

fasset hatte, und daß er es auf der bloßen Klarheit ziemlich dunkeler und zweideutiger Wörter beruhen ließ *(claritate verborum satis obscurorum et ambiguorum acquieverit)*, welche er von seiner schon vorher in dem Gemüte festgesetzten Meinung, ehe er noch an den Beweis derselben gedachte, erbettelt hatte. [1]) (§ 687 Erl.)

---

[1]) Ueber die Willkür in den Grundbegriffen Descartes' u. Spinozas hat Wolff schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner deutschen Logik (Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, Halle 1712) geklagt. „Sie erklären viele Wörter durch andere gleichgültige, nehmen unbewiesen an, was öfters am meisten hätte sollen erwiesen werden, ja verbinden auch unterweilen gar die Schlüsse nicht mit einander, wie es billig geschehen sollte". Von einem Ausruhen Descartes' *in confusa notione notionis clarae et distinctae* redet auch die große Logik (Philosophia rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata 1738, S. 159 § 88). Wenn auch Spinoza hier nicht genannt ist, so ist er doch unzweifelhaft mit gemeint.

Die Exposition der Merkmale, die die klaren und deutlichen Begriffe konstituieren, hat Wolff in §§ 9 u. 13 des ersten Kapitels der deutschen Logik gegeben. Sie lautet:

‚Wenn der Begriff, den wir haben, zureichet, die Sachen, wenn sie vorkommen, wiederzuerkennen, als wenn wir wissen, es sei eben diejenige Sache, so diesen oder einen andern Namen führet, die wir in diesem oder in jenem Orte gesehen haben, so ist er klar; hingegen dunkel, wenn er nicht zulangen will, die Sache wiederzuerkennen. So haben wir einen klaren Begriff von den Farben; denn wir können sie erkennen und von einander unterscheiden, wenn sie vorkommen. . . . Sehen wir aber in einem Garten ein fremdes Gewächse, und können uns nicht recht besinnen, ob es eben dasjenige sei, welches wir an einem andern Orte gesehen oder auch mit einem gewissen Namen gehöret, so müssen wir von dem letzteren nur einen dunklen Begriff haben. So haben ihrer viele nur dunkle Begriffe von den Kunstwörtern, welche in der Mathematik und Weltweisheit gebrauchet werden'.

‚Ist unser Begriff klar, so sind wir entweder vermögend, die Merkmale, daraus wir eine Sache erkennen, einem andern herzusagen, oder wenigstens uns selbst dieselben besonders nach einander vorzustellen; oder wir befinden uns solches zu tun unvermögend. In dem ersten Falle ist der klare Begriff deutlich; in dem andern aber undeutlich. Z. E. Es hat einer einen klaren und deutlichen Begriff von einem Uhrwerke, wenn er uns sagen kann, es sei eine Maschine, welche durch Herumtreibung eines Zeigers die Stunde zeiget, oder

Ueberhaupt ist zu merken, daß Spinoza seine Erklärungen nach seinem Lehrgebäude, welches er bereits vorher in seinen Gedanken abgefasset hatte, eingerichtet hat, damit er solches aus demselben, als aus vorausgesetzten Gründen, erweisen könnte; er hat sie aber nicht aus den Sachen selbst hergeleitet und hernach seine Sätze daraus hergeführet, wie es hätte geschehen sollen.[1]) (§ 677 Erl.).

2. Die Kritik der wichtigsten Grundbegriffe des Spinozismus.

a) Der Gottesbegriff.

Man hat die Erklärungen Spinozas wohl zu erwägen, wenn man die Quelle seiner Irrtümer entdecken will, welche er erwiesen zu haben sich und andere beredet hat. Es sind aber solche nicht allerdings deutlich, sondern führen eine gewisse Dunkelheit bei sich, welche einem nicht gar aufmerksamen Leser leicht einen Dunst vor die Augen machen können.

---

durch den Schlag an eine Glocke dieselbe andeutet. . . . Hingegen ist unser Begriff von der roten Farbe zwar klar, aber doch undeutlich. Denn wir können die rote Farbe zwar erkennen, wenn sie uns vorkommt, vermögen aber doch nicht zu sagen, woraus [woran] wir sie erkennen. . . . Dergleichen undeutlicher Begriff ist auch das Sausen des Windes, das Rauschen des Wassers, das Brausen der Wellen'.

Die Klarheit der Begriffe fällt also nach Wolff mit ihrer Verwendbarkeit, ihre Deutlichkeit mit ihrer Bestimmbarkeit durch andere Begriffe zusammen. Der deutliche Begriff hat den klaren zur Voraussetzung, dieser wieder die besonnene Anpassung an die im vorwissenschaftlichen oder allgemeinwissenschaftlichen Sprachgebrauch enthaltenen Sachbeziehungen; bei allen Wirklichkeitsbegriffen kommt noch die wichtige Frage nach der widerspruchslosen Möglichkeit des gedachten Begriffsinhaltes im Gesamtgefüge der Wirklichkeitsbegriffsbildung hinzu. — Vgl. auch §§ 80 ff. der großen, lateinischen Logik.

[1]) Vgl. hierzu Spinozas Aeußerung über seine Terminologie: *Meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat. (eth. III app. 20 explic)*

Indem er nämlich saget, Gott fasse unendliche Eigenschaften in sich, und dennoch in der Ausführung nicht mehr als zwo von demselben erweiset, nämlich die Ausdehnung und das Denken, und beide als unendlich angibt, so könnte hieraus ein Zweifel entstehen, ob man nach der gegenwärtigen Erklärung Gott unendliche Eigenschaften der Zahl nach beilegen müsse, oder aber nur zwo derselben, oder wenigstens der Zahl nach endliche Eigenschaften, deren jede an sich selbst unendlich wäre. Allein, weil er in der beigefügten Erläuterung einen Unterschied machet zwischen einem Dinge, welches nach seiner Art und einem, welches schlechterdings unendlich ist, und saget, von jenem könne man unendliche Eigenschaften verneinen, dieses aber schließe keine Verneinung in sich: so scheinet es allerdings, man müsse unendliche Eigenschaften der Zahl nach verstehen. Dieses wird auch durch andere Stellen, welche hin und wieder vorkommen, bestätiget: als wenn derselbe saget, daß Gott Unendliches auf unendliche Weisen tue, und wenn er lehret, je mehr Wirkliches oder Wesentliches ein Ding besitze, desto mehr Eigenschaften kommen demselben zu.

Ferner stecket keine geringe Dunkelheit in den Worten, daß eine jede Eigenschaft ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücke. Denn Spinoza erkläret nicht, was er durch das Wesen wolle verstanden haben, sondern begnüget sich mit einem undeutlichen Begriffe desselben *(in notione confusa acquiescit)*.

So kann man auch nicht genugsam verstehen, was der Ausdruck des Wesens sein solle, zumal, da aus dem ganzen Werke erhellet, daß eine jede Eigenschaft eine und dieselbe Sache auf verschiedene Weise ausdrücket, dergestalt, daß es eine und dieselbe Sache ist, welche durch das Denken und durch die Ausdehnung ausgedrücket wird, nur daß die Weise der Ausdrückung verschieden ist. (§ 672 Erl.)

b) Der Begriff der Ausdehnung.

Spinoza hält die Ausdehnung mit Unrecht für etwas Wirkliches.

Daß die Ausdehnung etwas Wirkliches sei, nimmt Spinoza mit Descartes bloß an; er beweiset es aber nicht, weil er sich auf den sehr trieglichen Grundsatz von der klaren und deutlichen Empfindung verläßt.

Wer da erkennet, daß die Ausdehnung nichts Wirkliches ist, was sich in einem Dinge befindet, sondern ein anderes Wirkliches voraussetzet, wodurch, wenn es undeutlich empfunden wird, solches in dem Dinge erscheinet — gleichwie die Farbe nichts Wirkliches in dem Körper sich Befindendes ist, sondern etwas anderes in demselben voraussetzet, durch dessen verwirrte Empfindung der Begriff der Farbe erzeuget wird — und wer da genugsam einsiehet, wie der Begriff von der Ausdehnung in der Seele entstehet: der wird aus diesem einzigen die Ungereimtheit der Spinozisterei erkennen.

Wenn Descartes und Spinoza ebenso große Aufmerksamkeit auf die Ausdehnung gewendet hätten, als sie bei Untersuchung des Begriffs von der Farbe angewendet haben, so würden sie den Irrtum, welchen wir in dem gegenwärtigen Satze an ihnen bemerket, leicht vermieden haben. (§ 689 mit Erl.).

Ist aber die Ausdehnung nichts Wirkliches, so kann sie auch nicht eine Eigenschaft Gottes sein. Indessen die Untauglichkeit der Ausdehnung zu einer Eigenschaft Gottes läßt sich sogar von Spinozas eigenen Voraussetzungen aus beweisen. Die Ausdehnung kann keine Eigenschaft Gottes in Spinozas Verstande sein (§ 691). *Denn wäre sie dieses, so müßte sie durch sich selbst begriffen werden können. Das kann sie aber nicht; denn sie setzt die innerlichen Zustände (status internos) der Dinge voraus, durch deren unvollkommene sinnliche Betrachtung ihr Begriff überhaupt erst im Bewußtsein entsteht.* (§ 690.)

Ist aber die Ausdehnung keine Eigenschaft Gottes, so kann Gott nicht einmal nach Spinozas Grundsätzen als ein ausgedehntes Ding betrachtet werden, und die Ausdehnung drücket auch nicht das unendliche Wesen Gottes aus. Daher kann man auch nicht in Spinozas Verstande die Körper eine Weise nennen, welche das Wesen Gottes, so ferne derselbe als ein ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücket. (§ 694)

c) Der Unendlichkeitsbegriff.[1])

Eine jede unendliche Wirklichkeit, insbesondere das unendliche Denken, ist nicht aus endlichen Wirklichkeiten zusammengesetzet, welche der Zahl nach unendlich sind.

Der menschliche Verstand hat Schranken in Ansehung der Art, sich die Gegenstände vorzustellen, sofern er nämlich nicht alles, was sich in ihnen unterscheiden lässet, zu unterscheiden vermag. Und also ist derjenige Verstand ohne Schranken, welcher alles, was sich in einem Gegenstande unterscheiden lässet, zu unterscheiden vermag. Allein man mag einen Verstand, welcher nicht alles, was sich von einander unterscheiden lässet, zu unterscheiden vermag, so oft nehmen, als man will, so wird dennoch kein Verstand herauskommen, welcher alles, was sich in einem jeden Gegenstande unterscheiden lässet, wirklich von einander unterschiede, sondern nur eine Menge mehrerer Verstände, von welchen ein jeder keineswegs alles, was sich in einem Gegenstande unterscheiden lässet, zu unterscheiden vermag; folglich ist ein endlicher Verstand von ganz anderer Gattung, als ein unendlicher.

Es erhellet also hieraus, daß eine jede unendliche Wirklichkeit nicht aus endlichen Wirklichkeiten zusammengesetzet sei, welche der Zahl nach unendlich sind. Dieser Begriff des Unendlichen ist nur bloß ein eingebildeter Begriff *(notio imaginaria)*, vor welchem sich Spinoza nicht in Acht genommen hat, ob er gleich andere beständig tadelt, daß sie die Einbildungskraft mit dem Verstande mit einander verwirreten, und keinen Unterschied machten unter dem, was wir uns einbilden, und dem, was wir deutlich begreifen. (§ 706 mit Erl.)

---

[1]) Vgl. hierzu Mendelssohn S. 11 f. u. S. 120 dieser Ausgabe. — Dagegen Jacobi S. 146 dieser Ausgabe, Leitsatz VII.

d) Der Endlichkeitsbegriff.

Spinoza erkläret das Endliche unrichtig und zweideutig.[1]) Denn er erkläret ein nach seiner Art endliches Ding durch dasjenige, welches durch ein anderes von gleichem Wesen Grenzen erhalten kann. Allein in der Mathematik nennet man dasjenige endlich, von welchem die Grenzen angegeben werden können, wo es anfängt und wo es aufhört, oder über welche es kann vergrößert werden.[2])

Gleichwie nun eine Linie nicht deswegen endlich heißet, weil sie durch eine andere Linie Grenzen erhalten könnte, sondern weil man sich an beiden Enden Grenzen gedenket, über welche sie sich nicht erstrecket: also kann auch eine jede andere Sache nicht deswegen endlich genennet werden, weil sie durch eine andere von gleichem Wesen Grenzen erhielte, sondern weil derselben Grenzen ankleben, über welche das Wirkliche, welches man in ihr begreifet, nicht kann vergrößert werden.[3])

Daher erkläret Spinoza das nach seiner Art endliche Ding unrichtig, daß es durch ein anderes von gleichem

---

[1]) *non recte atque ambigue definit finitum.* — Die Wolffsche Kritik des spinozistischen Endlichkeitsbegriffs ist eine scharfsinnige Kritik der spinozistischen Gleichung von Endlichkeit und Inhärenz.

[2]) *Finitum dicimus in mathesi, cui assignari possunt termini, unde incipit et ubi desinit, seu ultra quos augeri potest, et ideo assignabile est (Ontologia § 798).*

[3]) *Res aliqua appellatur finita, quatenus determinationibus intrinsecis, per quas concipitur, inhaerent termini, ultra quos realitas earundum minime extenditur.* — Diese Bestimmung des Endlichen scheint der vorhergehenden zu widersprechen, nach welcher das Endliche in Grenzen eingeschlossen ist, über die es hinausgerückt werden kann. Der Widerspruch löst sich durch den an der vorliegenden Stelle enthaltenen Zusatz über den Wirklichkeitsgehalt des Endlichen, der selbstverständlich in jedem einzelnen Falle ein ganz bestimmter und fest begrenzter, also auch nicht zu vergrößernder ist. In der ersten Bestimmung ist vom Endlichen an sich, in der zweiten vom endlichen Einzeldinge die Rede. Beide Bestimmungen lassen sich in folgendem Ausdruck zusammenfassen: Endlich ist das, was Grenzen hat, über die es zwar grundsätzlich, aber nicht in concreto, nicht ohne Verlust seiner Eigenart, hinausgehoben werden kann.

Wesen Grenzen erhalten könne, da er es vielmehr also hätte erklären sollen, daß dem Wirklichen, durch welches man es sich gedenket, für sich selbst Grenzen ankleben, über welche es nicht könne vergrößert werden; das ist, nach unserer Art zu reden, daß den innern Bestimmungen, welche in dem Begriffe desselben enthalten sind, Grenzen ankleben, welche so lange, als man nur eben dasselbe Ding sich vorstellen will, sich nicht von ihnen absondern lassen. Welches das erste war.

Die Worte, daß ein Ding durch ein anderes von gleichem Wesen Grenzen erhalte, sind nicht deutlich genug, so daß man nicht recht sehen kann, was sie bedeuten sollen. Denn dadurch, daß immer ein größerer, als der gegebene Körper kann gedacht werden, lässet sich nicht verstehen, warum seine Größe Grenzen hat. Da nun diejenigen Worte zweideutig heißen, deren Bedeutung nicht mit Gewißheit kann bestimmet werden, so ist nicht mehr zu zweifeln, daß Spinoza das nach seiner Art endliche Ding, oder dasjenige, welches Grenzen hat, zweideutig erkläre. Welches das andere war.

Diese Erklärung ist bei der Spinozisterei von großer Wichtigkeit. Denn wenn sich jemand durch diese Zweideutigkeit der Worte (verborum ambiguitate) hat verführen lassen, so räumet er hernach die Unendlichkeit und Einheit des bestehenden Dinges [der Substanz] gar leicht ein und nimmt die endlichen Dinge aus der Zahl der bestehenden Dinge [Substanzen] heraus. Ich wollte daher wünschen, daß meine Leser dasjenige wohl überdächten, was von der gegenwärtigen Erklärung von uns ist beigebracht worden, damit sie die Spinozisterei in ihrem Grunde einsehen und erkennen möchten, wie weit dieselbe von der Wahrheit entfernet sei. (§ 685 mit Erl.)

c) Die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen.

Da das unendliche Wesen niemals als die Summe unendlich vieler endlicher Wesen aufgefaßt werden kann, so können auch umgekehrt die endlichen Wesen nicht in dem Sinne eine Funktion des unendlichen sein, daß sie, wie Spinoza will, durch bloße Modifikation aus demselben entstehen. Denn das unendliche Wesen kann sich ebenso wenig unmittelbar in unendlich viele endliche zerlegen, wie es sich aus denselben aufbauen kann. (§ 707)

f) Der Substanzbegriff.

(1) Nach der gewöhnlichen Bedeutung ist das bestehende Ding [die Substanz] ein solches, worinnen das Wesentliche und die Eigenschaften einerlei bleiben, da inzwischen die Weisen sich wechselsweise ändern.[1] (§ 698). Spinoza nimmt daher das bestehende Ding [die Substanz] nicht in der gewöhnlichen Bedeutung, da er es mit dem von sich selbst seienden Dinge [dem *ens a se*] vermenget. Es ist also kein Wunder, daß derselbe von dem bestehenden Dinge solche Aussagen tut, welche in der gewöhnlichen Bedeutung von demselben nicht können erwiesen werden: als, daß es der Zahl nach ein einziges sei; imgleichen, daß es notwendig da sei oder als nicht daseiend sich nicht gedenken lasse. (§§ 683 mit Erl. und 684).

(2) Nach der gewöhnlichen Bedeutung ist es dem Begriffe des bestehenden Dinges [der Substanz] nicht zuwider, daß mehrere derselben von einer Gattung oder einer Art sind; ja es gibt wirklich mehrere dergleichen. Eine jede Seele ist ein bestehendes Ding, und es kann niemand leugnen, daß dieselben wirklich da seien. Daher gibt es wirklich meherere bestehende Dinge von einer Gattung oder einer Art. Man würde einen vergeblichen Einwurf machen, wenn man sagen wollte, die Seelen wären keine bestehenden Dinge in Spinozas Verstande. Denn Spinoza hätte das Wort ‚Substanz' in der gewöhnlichen Bedeutung nehmen und alsdann, wenn er gekonnt hätte, erweisen sollen, daß in derselben Bedeutung ein jedes bestehendes Ding ein von sich selbst seiendes Ding sein müsse; dieses aber hat er nicht erwiesen und auch nicht erweisen können. (§ 698 mit Erl.)

(3) Spinoza hat nicht erwiesen, daß das bestehende Ding notwendig da sei. Denn wenn derselbe beweisen will, es gehöre mit zu dem Wesen eines bestehenden Dinges, daß es da sei, so setzet er voraus, daß solches von nichts anderem könne hervorgebracht werden. Da er aber nicht erwiesen hat, daß ein bestehendes Ding nicht von etwas anderem könnte hervorge-

[1]) *In recepto significatu substantia est subiectum, cui insunt essentialia et attributa eadem, dum modi successive variant (§ 770 Ontol.).*

bracht werden, so kann man auch nicht sagen, er habe erwiesen, daß zu dem Wesen des bestehenden Dinges das Dasein mit gehörete, oder daß das bestehende Ding notwendig da wäre. (§ 700).

(4) Spinoza hat nicht erwiesen, daß ein jedes bestehende Ding notwendig unendlich sein müsse. Denn indem er dieses beweisen will, so setzet er voraus, es sei nicht mehr als ein einziges bestehendes Ding von einerlei Eigenschaft oder Gattung vorhanden; dieses sei notwendig da und müsse, wenn es endlich sei, von einem anderen Dinge gleicher Natur oder gleiches Wesens seine Schranken erhalten. *Alle diese Voraussetzungen sind falsch.* (§ 702)

g) Der Begriff des Attributes.

Spinoza vermenget die Eigenschaft *(attributum)* mit den Bestimmungen, welche das Wesen des Dinges ausmachen: daß also bei ihm die Eigenschaft dasjenige ist, was sonst das Wesen des Dinges heißet. (§ 680).

h) Der Begriff des Modus.[1])

In der Begriffsbestimmung des Modus setzt Spinoza das, was sein Dasein von einem anderen hat (das ens ab alio), gleich mit dem, was sein Dasein in einem anderen hat (dem ens in alio). Diese Gleichsetzung ist falsch.

In etwas anderem sein und durch ein anderes gedacht werden, kann nicht ganz

[1]) Die Kritik des spinozistischen Modusbegriffs wendet sich mit einer auf Kant hindeutenden Schärfe gegen die Gleichung von Modalität (Dependenz) und Inhärenz. — In der Streitschrift gegen Eberhard (Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll 1790) erklärt sich Kant in einem ganz ähnlichen Sinne gegen Spinoza, „welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen als ihrer gemeinschaftlichen Ursache [behauptet, und], indem er diese allgemeine wirkende Kraft selbst zur Substanz machte, eben dadurch jener [der Dinge] ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte". (Immanuel Kants kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, herausg. von K. Vorländer 1905; dritte Abteilung S. 46 Anm.).

und gar einerlei bedeuten; denn sonst könnte man von demjenigen, was in einem andern ist, nicht die Aussage tun, daß es durch ein anderes sich gedenken ließe. Dasjenige wird durch ein anderes gedacht, was den Grund, warum es ist, in etwas anderem hat. Wenn also gesaget wird, daß etwas durch ein anderes sich gedenken lasse, so erkennet man daraus deutlich genug, daß man es sonst nicht als möglich begreifen könne; und also muß, in einem andern sein, nicht eine bloße Möglichkeit, sondern etwas anderes ausdrücken: folglich beziehet es sich zugleich auf das Dasein. In einem andern sein, bedeutet also zugleich, daß der zureichende Grund des Daseins in etwas anderm zu suchen sei, folglich daß dasjenige, was in einem andern ist, um da zu sein, die Kraft eines andern bedürfe. Nun ist aber dieses das von[1]) einem andern seiende Ding, welches, um da zu sein, die Kraft eines andern nötig hat. Daher erhellet, daß Spinoza die Weise [den Modus] mit dem von einem andern seienden Dinge vermenge. (§682).

4. Die Konsequenzen des Spinozismus.

1. Der Akosmismus.

Spinoza machet die Macht der Natur zu der Macht Gottes und nimmt die ganze eigentlich so genannte Natur von den Körpern, aus welchen die Welt bestehet, weg, oder, er machet die eigentlich sogenannte Natur zu einem Undinge *(non ens)* (§ 696).

2. Der Fatalismus.

Spinoza ist ein allgemeiner Fatalist, da er eine unumgängliche Notwendigkeit aller Dinge behauptet und solche sogar auf die menschlichen Handlungen ziehet.

Die Spinozisten leugnen nicht, daß sie Fatalisten seien; sie leugnen auch nicht, daß sie allgemeine Fatalisten seien: denn sie behaupten die allgemeine Fatalisterei als eine Sache, welche der Wahrheit gemäß sei. Daher wird auch die Fatalisterei, sonderlich die allgemeine, oft mit

[1]) Nicht in. Der Gedankengang ist augenscheinlich dieser, daß, was in einem andern den Grund seiner Existenz hat, deswegen zunächst nur durch dasselbe, aber nicht in ihm existiert, sondern sehr wohl auch außerhalb desselben existierend gedacht werden kann.

der Spinozisterei vermenget, sodaß man diejenigen Spinozisten zu nennen pfleget, welchen man durch Folgerung eine blinde Notwendigkeit beimisset. Allein, obgleich die allgemeine Fatalisterei mit der Spinozisterei unzertrennlich verknüpfet ist, so ist sie doch mit derselben nicht einerlei. (§ 709 mit Erl.)

5. Das Verhältnis des Spinozismus zum Atheismus.

Die Spinozisterei ist von der Gottesleugnung nicht weit entfernt und ebenso schädlich als diese. Ja sie ist gewissermaßen noch schädlicher, als die Gottesleugnung.

Denn obzwar Spinoza einen Gott, als die erste und einzige Ursache aller Dinge, einräumet: dennoch aber, da er leugnet, daß derselbe weise sei und nach einem freien Willen handele, auch diese Welt regiere, und behauptet, daß die Körper und Seelen, nebst den übrigen denkenden Dingen, wenn es dergleichen geben sollte, sich in demselben befinden als Teile in dem Ganzen, so dichtet er einen Gott, welcher von dem wahren Gotte ganz und gar unterschieden ist, indem dieser mit der höchsten Weisheit und größten Freiheit des Willens begabet ist und diese Welt durch seine Weisheit regieret, auch die Seelen und Körper nebst den übrigen denkenden Dingen, wenn es dergleichen gibt, nicht in ihm, als Teile in dem Ganzen, enthalten sind. Es ist also ebenso viel, als wenn er das Dasein des wahren Gottes leugnete. Da nun derjenige ein Gottesleugner ist, welcher das Dasein Gottes leugnet, so ist klar, daß die Spinozisterei von der Gottesleugnung nicht weit entfernet ist. Welches das erste war.

Ferner hebet die Spinozisterei alle Religion auf, imgleichen alle göttliche Verbindlichkeit, gewisse Handlungen zu tun, andere aber zu unterlassen, eben wie die Gottesleugnung. Da nun die Gottesleugnung in so ferne schädlich ist, als durch dieselbe alle Religion und göttliche Verbindlichkeit, gewisse Handlungen zu tun, andere aber zu unterlassen aufgehoben wird, so kann man nicht im geringsten mehr zweifeln, daß die Spinozisterei ebenso schädlich sei als die Gottesleugnung. Welches das andere war.

Allein mit der Spinozisterei ist die allgemeine Fatalisterei unzertrennlich verknüpfet. Da nun die allgemeine Fatalisterei die blinde Notwendigkeit auf alle und jede Handlungen der Menschen ziehet, mit der Gottesleugnung aber die allgemeine Fatalisterei nicht notwendig verknüpfet ist, so ist die Spinozisterei der Ausübung sittlicher Handlungen mehr entgegen, als die Gottesleugnung für sich selbst betrachtet, weil zu dieser die allgemeine Fatalisterei sich nur zufälligerweise gesellet. Nun ist aber die Gottesleugnung schädlich, so ferne sie der Ausübung sittlicher Handlungen entgegen ist; daher ist es allerdings offenbar, daß die Spinozisterei gewissermaßen noch schädlicher sei, als die Gottesleugnung. Welches das dritte war. (§ 716 mit Erl.)

* * *

VI. Jacobi und Lessing.

Der Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn ist durch die Frage nach Lessings religiöser Weltanschauung veranlaßt worden. Mit der großen Mehrzahl der philosophischen Zeitgenossen sah Mendelssohn in Lessing den rationalen Theisten; für Jacobi ist dieser rationale Theismus nur eine exoterische Hülle, unter welcher Lessing nach Leibnizens Vorgang [1]) und im Stil seiner eigenen Freimaurergespräche [2]) Ueberzeugungen verbarg, die auszusprechen ihm die Rücksicht auf den Stand der religiösen Kultur, der kirchlichen, wie der außerkirchlichen, in seinen eigenen nächsten Freunden einschließlich Mendelssohns verkörperten, verbot. Im Grunde seines Herzens ist Lessing nach Jacobi ein ganzer, das heißt mit den atheistischen Konsequenzen seines Standpunktes genau vertrauter Spinozist

[1]) S. 84 dieser Ausgabe in Verbindung mit Lessings eigenen Unterscheidungen in der daselbst herangezogenen Abhandlung: Leibniz von den ewigen Strafen. (S. 344 f. dieser Ausgabe.)

[2]) S. 345 dieser Ausgabe.

gewesen.[1]) Dagegen empörte sich Mendelssohn. So bildet die Frage nach Lessings Pantheismus, die vierte Hauptfrage dieser Streitschriften, den Ausgangspunkt des ganzen Streites.

Der näheren Betrachtung dieses Punktes schicken wir einen Ueberblick über die Beziehungen zwischen Jacobi und Lessing voran.

Am 18. Mai 1779 schickte Lessing aus Wolfenbüttel ein Exemplar seines ‚Nathan' an Jacobi, mit folgenden begleitenden Worten:[2])

> Der Verfasser des Nathan möchte dem Verfasser des Woldemar[3]) die unterrichtende und gefühlvolle Stunde, die ihm dieser gemacht hat, gern vergelten. Aber durch Nathan? Wohl schwerlich. Nathan ist ein Sohn seines eintretenden Alters, den die Polemik entbinden helfen.

Hierauf antwortete Jacobi unter dem 20. August 1779 mit einem längeren Brief, in dem es unter anderem heißt:[4])

---

[1]) S. 343 f. dieser Ausgabe. Dazu die Bemerkung aus dem ersten Teil der Streitschrift wider Mendelssohns Beschuldigungen (1786) S. 8: Mit dem geläuterten Pantheismus, den er [Lessing] zu seiner Genesung einnehmen soll, wäre er nach meinem Urteil nur ein Halbkopf; und dazu will ich ihn nach seinem Tode nicht durch Mendelssohn erziehen lassen. (WW IV 2, S. 181.)

[2]) Friedrich Heinrich Jacobis auserlesener Briefwechsel, herausg. von Friedrich Roth, I 1825 S. 234 f.

[3]) Woldemar. Eine Seltenheit aus der Naturgeschichte. Erster Band. Flensburg und Leipzig 1779. Es ist dies jener philosophische Roman, dessen tugendhaft-empfindsamen „Geruch" Goethe so wenig ertragen konnte, daß er ihn eines Tages im August des Jahres 1779 unter dem lebhaften Beifall des Weimarer Kreises zu Ettersburg einer vernichtenden Exekution unterwarf, die beinahe den völligen Bruch zwischen ihm und Jacobi zur Folge gehabt hätte. Vgl. H. Düntzer, Freundesbilder aus Goethes Leben (o. J.) S. 166 ff. und Max Morris, Fritz Jacobi über seinen Woldemar-Streit mit Goethe (Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft I 1914 S. 139.)

[4]) Briefwechsel I S. 288; vgl. S. 74 dieses Neudrucks, die Anmerkung.

> Auf das Frühjahr komme ich nach Wolfenbüttel ... Ich sehne mich unaussprechlich nach jenen Tagen; auch darum, weil ich die Geister einiger Seher in Ihnen beschwören und zur Sprache bringen möchte, die mir nicht genug antworten.

Aus dem Frühjahr wurden die Sommermonate Juli und August des Jahres 1780.[1]) In diesen Monaten sind Jacobi und Lessing zweimal zusammengekommen, um über metaphysische Probleme zu diskutieren. Ihre Gespräche haben sich beidemal über mehrere Tage erstreckt.

Die erste Begegnung hat in Wolfenbüttel stattgefunden und vom 5.—11. Juli gedauert.[2]) Das metaphysische Hauptgespräch ist auf den 6. Juli, einen Donnerstag,[3]) gefallen. In ihm hat Lessing seinen ‚Spinozismus' bekannt.

Die zweite, nicht datierte Begegnung[4]) hat in Braunschweig und Halberstadt[5]) sicherlich in der ersten Augusthälfte, höchst wahrscheinlich in der Zeit vom 10.—15. August, stattgefunden, und zwar so, daß Jacobi und Lessing vom Abend des 10. bis zum Morgen des 12. August in Braunschweig, vom 12.—15. August sodann bei Gleim in Halberstadt[6]) zusammengewesen sind.[7])

---

[1]) Vgl. Jacobis Ansage vom 1. Juni und Lessings Einladung vom 15. Juni, S. 68 dieser Ausgabe.

[2]) Vgl. S. 74 u. S. 77 die Abschiedszeilen Lessings an Jacobi vom 11. Juli 1780.

[3]) nach den Kalendern von 1780.

[4]) Vgl. S. 95 und 97 dieser Ausgabe.

[5]) Nicht in Wolfenbüttel, wie man aus S. 98 Anm.**) schließen könnte.

[6]) Vgl. S. 95.

[7]) Am 23. Juli 1780 schreibt Jacobi an Lessing aus Hamburg: Den 10. oder 11. August werpe ich bei Ihnen sein (Lessings WW[3] Lachmann-Muncker XXI S. 302). Dies stimmt mit der Angabe in dem ausführlichen Brief an Wilhelm Heinse in Genua vom 20. Oktober 1780 (Rudolf Zoeppritz, Aus F. H. Jacobis Nachlaß I 1869 S. 36): „An einem Sonnabend Nachmittag kamen wir [Jacobi mit seiner Halbschwester Helene, die die ganze Reise mitgemacht hatte, und Lessing] bei Gleimen an, und den Dienstag verreisten wir wieder". Dieser

In Braunschweig, wo er Leisewitz und den alten Jerusalem kennen lernte,[1]) ist Jacobi am Abend des 11. August mit Lessing im Hamlet gewesen.[2]) Die Halberstädter Tage bei Gleim müssen sehr munter gewesen sein. Jacobi schreibt darüber an Heinse:[3])

> Es ist ein gar lieber Mann, der alte Vater Gleim. Er hütete sich so sorgfältig, uns mit keiner Miene zu beleidigen, daß er mich wirklich dauerte. Lessing und ich, wir plagten ihn hingegen manchmal mit unserer Philosophie, und erhärteten im Fall der Not, daß die Metaphysik zu allen Dingen nütze sei, und die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens habe, weil von ihr alle Gewißheit des Gegenwärtigen und des Zukünftigen, des Wirklichen und des Möglichen abhange.

Von Lessings Zustand bei dieser zweiten Begegnung entwirft Jacobi in einem Brief an Elise Reimarus vom 15. März 1781 folgende ergreifende Schilderung:[4])

> Es lag eine gewaltige Schwermut auf ihm, und ich werde nie einen Morgen vergessen, den ich auf meiner Zurückreise mit ihm zubrachte. Erst disputierten wir; ich widerlegte einige seiner Behauptungen so nachdrücklich, daß er nicht weiter konnte. Sein Gesicht wurde entsetzlich; ich habe nie so ein Gesicht gesehen. Aber bald darauf wurde er weich, und je länger, je vertraulicher.

Sonnabend war, nach dem Kalender von 1780, der 12. August. Der Aufenthalt bei Gleim in Halberstadt hat demnach vom 12.—15. August 1780 gedauert.

Vorangegangen war ein zweitägiger gemeinsamer Aufenthalt in Braunschweig (vgl. die von Jacobi selbst redigierte Ausgabe seines Briefes WW I 1812 S. 341 f.).

Mithin hat die ganze zweite Begegnung vom 10—15. August gedauert.

Auf der Zwischenreise nach Hamburg hat Jacobi, wie in dem Brief an Heinse ausführlich zu lesen ist, Claudius und Elise Reimarus, die nachmalige Vermittlerin seines Briefwechsels mit Mendelssohn, kennen gelernt.

[1]) Zoeppritz I S. 29.

[2]) WW I S. 342.

[3]) Zoeppritz I S. 36; vgl. S. 95 dieses Neudrucks.

[4]) Briefwechsel, herausg. von Roth I 1825 S. 318.

Der Tod hat die Reise nach Pempelfort, um die Jacobi ihn dringend gebeten hatte,[1]) wie so manches andere, vereitelt.

VII. Lessings Pantheismus.

Daß Lessing sich wirklich so ausgedrückt hat, wie Jacobi ihn reden läßt, kann um so weniger bezweifelt werden, als die mitgeteilten Aeußerungen eine von Jacobis Auslegung beträchtlich abweichende Auffassung nahelegen. Nicht nur der jüngere Reimarus[2]) und Herder[3]) haben in diesem Sinne geurteilt; auch Mendelssohn hat die Möglichkeit, daß Lessing in einer gewissen Situation sich so ausgedrückt haben könne, nicht bestritten. Jacobi durfte mit Recht behaupten; Alle, die Lessingen gekannt haben . . ., versichern, daß sie Lessing zu sehen und zu hören glauben.[4])

Nur an zwei Stellen gibt Jacobis Bericht zu Bedenken Anlaß. Die erste Stelle betrifft den seltsamen, überaus harten Uebergang von der Prometheusode zur Diskussion des Spinozismus. Den unvermittelten Gedankensprung, der zwischen jener und dieser liegt, haben die zeitgenössischen Kritiker viel schärfer und sicherer empfunden, als die späteren Interpreten.[5]) Diese haben sich durch den angeblich spinozisti-

---

[1]) Brief vom 22. Dez. 1780; ibid. S. 306 ff.

[2]) Vgl. die Mitteilung von Elise Reimarus, unter dem 14. November 1783: „Er [Reimarus] findet das Gespräch höchst interessant, ist im philosophischen Verstande äußerst davon erbaut; sagt, wie ich, es wäre, als ob man Sie beide wirklich reden hörte, mit alle dem Scharfsinn und eigentümlicher Laune". (Wider Mendelssohns Beschuldigungen 1786 S. 11; WW IV 2 S. 188).

[3]) Herder an Jacobi, unter dem 6. Februar 1784: Lessing ist so dargestellt, daß ich ihn reden sehe und höre. (Aus Herders Nachlaß II 1857 S. 256).

[4]) Wider Mendelssohns Beschuldigungen S. 48; WW IV 2 S. 213.

[5]) Vgl. unten S. LXXX (Jenaer Literaturzeitung), S. LXXXIf. (Allgemeine deutsche Bibliothek) und S. CXXI (Hamann). — Uebrigens be-

schen Charakter der Prometheusode über die Lücke hinwegtäuschen lassen, die zwischen dieser und den folgenden Erörterungen besteht. Anstatt auf diese aufmerksam zu machen, hat man vielmehr, durch Jacobi verleitet, die völlig unspinozistische Prometheusode als ein Denkmal für Goethes Spinozismus in Anspruch genommen.[1]) Und doch ist das einzige Band, daß diese Ode allenfalls mit dem Spinozismus verbindet, die Kritik des supranaturalistischen Vorsehungsglaubens. Im übrigen widerspricht der prometheische Trotz mit seinen leidenschaftlichen Ausdrücken und seiner Berufung auf die allmächtige Zeit und das ewige Schicksal so sehr der abgeklärten, im Gottesgedanken verankerten Lebensverfassung Spinozas, dessen höchstes Wesen über Zeit und Schicksal unendlich erhaben ist,[2]) daß der gemeinschaft-

zeichnet Jacobi selbst den ‚Anfang, wo Lessing den Prometheus adoptiert', als das ‚Widrigste' (später: ‚Auffallendste') in dem ganzen Gespräch (Wider Mendelssohns Beschuldigungen 1786 S. 3; dazu WW IV 2 S. 177). Doch ist es mir fraglich, ob er das Anstößige in der überraschenden Kombination ‚Prometheus-Spinoza' und nicht vielmehr nur in dem offenen Bekenntnis zum prometheischen Atheismus erblickt hat. Der Ausdruck ‚widrig' scheint diese einfachste Deutung nahe zu legen; doch bleibt die andere immerhin möglich, daß Jacobi nicht nur die Tatsache, sondern die eigentümliche Art der Adoption vor Augen gehabt habe.

[1]) Vgl. F. Saran, Goethes Mahomet und Prometheus 1914 S. 75. — Saran selbst steht auf dem entgegengesetzten Standpunkt. „Sehr wenig Verständnis für die Dichtung beweist die lange wiederholte Meinung, der Prometheus enthalte ein Bekenntnis zum Spinozismus" (S. 74). — Goethe selbst scheint leise gegen die spinozistische Deutung der Prometheusode protestieren zu wollen, wenn er sagt: „Ob man nun wohl, wie auch geschehen, bei diesem Gegenstande philosophische, ja religiöse Betrachtungen anstellen kann, so gehört er doch ganz eigentlich der Poesie an" (Dichtung und Wahrheit, 15. Buch).

[2]) Die Zeit ist für Spinoza bekanntlich ein untergeordneter *modus imaginandi* (ep. 12; opp. ed. van Vloten und Land, ed. min. II 231); und das Schicksal ist gleichfalls für ihn kein Begriff, mit dem er irgendwelche Erhabenheitsvorstellungen verknüpft, sondern vielmehr das Gegenteil. Gott *sub ratione boni* handeln lassen, *nihil aliud est quam Deum fato subicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest* (eth. I 33 schol. II gegen Ende).

liche Verzicht auf den Vorsehungsglauben hinter diesen Gegensätzen völlig verschwindet. Der Spinozismus ist so wenig Prometheusreligion, daß man ihn vielmehr als die pantheistische Ueberwindung des prometheischen Atheismus zu betrachten hat. Nur eine Auffassung, die mit Jacobi von dem atheistischen Charakter des Spinozismus überzeugt ist, kann den Schein eines Zusammenhanges zu retten versuchen;[1]) aber dies nicht nur um den Preis einer groben Verwechselung von Antitheismus und Atheismus, sondern auch unter Uebersehung des Gegensatzes, der zwischen den Ursachen der prometheischen Empörung und den Motiven der spinozistischen Gelassenheit besteht.

Wenn also Lessing mit Beziehung auf die Prometheusode gesagt hat: „ich habe das schon lange aus der ersten Hand“,[2]) so wird er schwerlich an Spinoza gedacht haben, sondern, wie schon die älteren Kritiker richtig gesehen haben, an den Prometheus des Aeschylus.[3]) Der Gesichtspunkt aber, unter welchen er sich zur Prometheusode bekennt, ist lediglich der antisupranaturalistische. Das ἓν καὶ πᾶν, das

[1]) So auch G. Schneege, Goethes Spinozismus 1911 S. 61 Anm. 2: Spinozistisch darf man den Prometheusmonolog nur nennen, wenn man Spinozismus nicht mit Pantheismus, sondern mit Atheismus identisch setzt, wie es Jacobi wirklich tut.

[2]) S. 76 f. dieser Ausgabe.

[3]) Vgl. unten S. LXXX (Jenaer Literaturzeitung), S. LXXXII (Allgemeine deutsche Bibliothek) und S. CXXI (Hamann). — Jacobi hat sich hier nachträglich stillschweigend korrigiert. Wider Mendelssohns Beschuldigungen S. 50 (WW IV 2 S. 215): Noch am Morgen unseres Abschiedes zu Halberstadt beim Frühstücken [am 15. August 1780; siehe oben S. LXI] . . . forderte Lessing den Prometheus mir noch einmal ab, lobte und bewunderte — den echten lebendigen Geist des Altertums, nach Form und Inhalt, darin von neuem. — Vgl. auch die Anm. 31 zu S. 304 dieser Ausgabe. — Sehr bemerkenswert ist es auch, daß innerhalb des berühmten Gesprächs der Name Spinozas zuerst auf Jacobis Seite fällt (S. 77 dieses Neudruckes). Dies scheint mir darauf hinzudeuten, daß die Kombination ‚Prometheus-Spinoza‘ ausschließlich Jacobi zuzuschreiben ist und nicht auf Lessing zurückgeführt werden darf.

ihm aus dieser Ode entgegenklingt, kann nur auf die Weltordnung bezogen werden. Es gibt nicht außer der natürlichen noch eine zweite übernatürliche Weltordnung, sondern alles, was wir von göttlichem Walten und göttlicher Gegenwart erfahren, muß im Stil der natürlichen Weltordnung gedacht werden. Dieser Standpunkt der Immanenz, der allerdings auch der der Prometheusode ist, darf hier umso eher vorausgesetzt werden, als die Entwicklung zu ihm in der ‚Erziehung des Menschengeschlechts' als der Zielpunkt des menschlichen Geistes gedeutet wird.[1]) Aber die Einnahme dieses Standpunktes bedeutet an und für sich nichts weniger, als den Verzicht auf Religion. Diese Konsequenz ist zwar im Prometheus gezogen; aber das Immanenzprinzip als solches fordert den Atheismus durchaus nicht. Es fordert vielmehr, an sich betrachtet, nur eine neue Apperzeption des Göttlichen; und auf eine solche scheint Lessing ausgegangen zu sein.

Auch Jacobi wagt es nicht, den Gesichtspunkt, unter welchem Lessing die Ode gelobt hat, geradezu als den atheistischen zu bezeichnen. Er konnte das erst, nachdem er bewiesen zu haben glaubte, daß ein zwischen Theismus und Atheismus in der Mitte stehender Pantheismus von spezifisch religiösem Gehalt unmöglich sei. Wo er den Lessingschen Gesichtspunkt erläutert, begnügt er sich mit der antitheistischen Auslegung. „Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge," „keine persönliche Gottheit, keinen freien Urheber der Welt, keine Entwicklung der Dinge mit Absicht, keine Providenz."[2])

Die zweite kritische Stelle in Jacobis Bericht ist die Mitteilung, daß Lessing eine mit Persönlichkeit verknüpfte Fortdauer des Menschen nach dem Tode nicht für unwahr-

---

[1]) Der Sinn dieser Erziehung ist bekanntlich der allmähliche Fortgang von irdischen und überirdischen Glückseligkeitsmotiven zur reinen sittlichen Selbstbestimmung.

[2]) S. 102 dieser Ausgabe und Wider Mendelssohns Beschuldigungen S. 60 (WW IV 2 S. 224).

scheinlich gehalten habe.[1]) Versteht man nämlich darunter eine Fortdauer, die mit der Erhaltung des Selbstbewußtseins und der Erinnerung verbunden ist — und etwas anderes kann man darunter zunächst kaum verstehen —, so steht dies mit den Schlußparagraphen der Erziehung des Menschengeschlechts in einem kaum zu hebenden Widerspruch. Dort wird gerade das Erlöschen der Erinnerung als eine weise Einrichtung des Schöpfers und ein Glück für das wiederkehrende Subjekt bezeichnet.[2]) Versteht man dagegen unter einer mit Persönlichkeit verknüpften Fortdauer nichts anderes, als eine persönliche Fortdauer im Sinne der zur irdischen Wiederkehr erforderlichen Erhaltung des geistigen Subjekts, so ist der Widerspruch zwar gehoben, aber auch nichts Neues gesagt und eine Auslegung angenommen, die mehr eine Korrektur Jacobis, als eine Interpretation seiner Worte bedeutet.

Von diesen Anstößen abgesehen, ist der Bericht so vertrauenerweckend, daß man auf dieser Grundlage sogar Jacobi selbst korrigieren kann. Man braucht hier nur vorsichtig den Spuren Mendelssohns zu folgen, um ziemlich sicher zum Ziele zu kommen. Der Verfasser der ‚Morgenstunden' erweist sich hier doch trotz aller Geringschätzung, mit der ihn Jacobi im Gefühl seines eigenen Besserwissens behandelt, als der geübtere Interpret. Zwar ist auch dieser in Gefahr, über das Ziel hinauszuschießen, wenn er gelegentlich durchblicken läßt, daß Jacobi das Opfer einer Mystifikation geworden sein möge.[3]) Aber im ganzen hat er doch

[1]) S. 96 dieser Ausgabe.

[2]) Erziehung des Menschengeschlechts § 98 f. „Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen, geschickt bin? — Weil ich es vergesse, daß ich schon da gewesen? Wohl mir, daß ich das vergesse! Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben."

[3]) S. 117 f. dieser Ausgabe: „Ich übergehe eine Menge von witzigen Einfällen . . ., von denen es schwer ist zu sagen, ob sie Schäkerei oder Philosophie sein sollen."

unzweifelhaft schärfer als Jacobi gesehen. Er fragt durchaus mit Recht, in welchem Sinne sich Lessing als Spinozisten bezeichnet habe, und vermutet, ebenfalls mit Recht, daß es einerseits im antithetischen, andererseits in einem völlig undogmatischen Sinne geschehen sei.[1]) Daß Lessing, der von der ‚Rettung des Cardanus' (1754) bis zu den Wolfenbütteler Fragmenten (1774—77) einen Verstand und ein Herz gezeigt hatte, die immer bereit waren, „sich des Bedrängten zu erbarmen", — daß dieser geborene große Dialektiker sich des verfolgten Spinoza gegen seine Verfolger annehmen würde, ist eigentlich so selbstverständlich, daß das Gegenteil gar nicht in Frage kommt. Daraus folgt noch lange nicht, daß Lessing im Jacobischen Sinne ein konsequenter Spinozist gewesen ist. Aus Jacobis eigener Darstellung läßt sich das Gegenteil erhärten. Lessing bekennt sich bei Jacobi zu Spinoza, nicht weil er die Gottheit aufgegeben hat, sondern weil er die orthodoxen Begriffe von der Gottheit nicht mehr genießen kann.[2]) Das sind zwei sehr verschiedene Dinge, doppelt verschieden für einen Mann, der so scharf wie Lessing zu unterscheiden pflegt, und der die Kunst des Unterscheidens nicht nur selber meisterhaft geübt, sondern auch von seinen Gegnern mit unerbittlicher Beharrlichkeit verlangt hat.

Ist somit die Erkenntnis ihres antithetischen Charakters für die Würdigung von Lessings Aussagen grundlegend, so wird die Einschränkung, die sie dadurch erfahren, durch den hypothetischen Gesichtspunkt verschärft, unter welchem er sich zu Spinoza bekennt. „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern."[3]) Wenn! Und hernach, als Jacobi erwidert: „Im Spinoza steht mein Credo nicht", fällt er ihm sofort in seiner großen Art ins

[1]) S. 69 f. und S. 118 dieser Ausgabe.
[2]) S. 77 dieser Ausgabe.
[3]) S. 77 dieser Ausgabe.

Wort: „Ich will hoffen, es steht in keinem Buche.“[1]) Daß endlich die launige Vermutung,[2]) er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen und gegenwärtig im Zustande der äußersten Kontraktion, ebenso wie hernach die Wettermacherei bei Gleim,[3]) nicht dogmatisch gepreßt werden dürfen, versteht sich eigentlich von selbst. Mendelssohn hat nicht unrecht, wenn er diese und ähnliche Gedankenblitze mit Raketen vergleicht, „die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden“.[4])

Jacobi hat Lessing viel zu dogmatisch verstanden. Er hat das Antithetische, das Hypothetische und das Humoristische — drei für Lessing unendlich wichtige Faktoren — in Lessings Aeußerungen übersehen und sich dadurch in gewissem Sinne selbst mystifiziert.

In gewissem Sinne; nämlich genau so weit, wie er eigenmächtig über Lessing hinausgehen mußte, um ihn zum konsequenten Spinozisten zu machen. Und dabei hat er ihm selbst entgegnet: „Sie gehen weiter als Spinoza“,[5]) hat also selber unwillkürlich die Freiheit des Lessingschen Spinozismus an einem wichtigen Punkte eingestanden.

Lessing hat Spinoza wohl näher gestanden, als Mendelssohn angenommen hat. Er bekannte sich nicht nur mit Spinoza zur Immanenz der Dinge in Gott.[6]) Hinter der ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘ steht offenbar, als Gegenstück zu dieser Lehre, die Annahme einer heimlichen Immanenz des göttlichen Geistes im Menschen-

[1]) S. 80 dieser Ausgabe, Anm. d). — Es ist unerfindlich, warum Jacobi diese unzweifelhaft Lessingschen Worte in der Ausgabe letzter Hand getilgt hat. Sollte ihm an ihnen nach dreißig Jahren die Freiheit des Lessingschen Spinozismus aufgegangen sein?

[2]) Jacobi sagt selbst, daß Lessing sie ‚mit halbem Lächeln‘ vorgetragen habe, S. 92 dieser Ausgabe.

[3]) S. 95 dieser Ausgabe.

[4]) S. 118 dieser Ausgabe.

[5]) S. 83 dieser Ausgabe.

[6]) So Mendelssohn im 14. Abschnitt seiner ‚Morgenstunden‘ (S. 15 ff. dieser Ausgabe).

geist, eines gottmenschlichen Lebenszusammenhanges, der im Verlauf der Religionsgeschichte — ganz ähnlich, wie später in der Hegelschen Religionsphilosophie — allmählich aus dem Dunkeln ins Helle strebt. Nur unter dieser Voraussetzung kann der Aufstieg zur sittlichen Selbsterziehung, in dem die ganze Entwickelung gipfelt, als ein Werk der göttlichen Weltleitung verstanden werden; sonst müßten wir das wunderliche Ergebnis hinnehmen, daß die Gottheit ihr weisestes Werk unternimmt, um am Ende sich selber auszuschalten — ein Ergebnis, das des Lessingschen Scharfsinns nicht wert und seines Tiefsinns nicht würdig ist.[1])

[1]) Hier — an einem Punkte, den die Lessingforschung meines Wissens bisher nicht beachtet hat — ist der Spinozismus der Erziehung des Menschengeschlechts zu suchen, nicht, wie Jacobi (S. 99 ff. dieser Ausgabe) behauptet, in den Spekulationen des § 73, die durch die spinozistischen Begriffe der *natura naturans* und *natura naturata* schon deshalb nicht erläutert werden können, weil der Sohn Gottes, den Lessing hier statuiert, nicht (wie im ‚Christentum der Vernunft' S. 40 f. dieser Ausgabe) die Welt, sondern die der Idee des adäquaten Selbstbewußtseins entsprechende Selbstverdoppelung Gottes ist. (Vgl. auch G. Fittbogen, Lessings Gottesbegriff, Protestantische Monatshefte XVIII 1914 S. 181 ff. und S. 240 ff.; besonders S. 246 f.). — Allerdings scheint der tiefere Sinn dieser Spekulation die Selbstverdoppelung des höchsten Wesens im Genius der Menschheit zu sein. Denn wenn in § 75 die Satisfaktionstheorie so ausgelegt wird, daß Gott dem Menschen alle Uebertretungen in Rücksicht auf seinen Sohn, d. i. in Rücksicht auf den selbständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des einzelnen verschwindet, hat verzeihen wollen, so können die Vollkommenheiten, in Rücksicht auf deren selbständigen Umfang Gott so handelt, doch wohl nur die menschlichen Vollkommenheiten als Ganzes sein, mithin der Sohn das Symbol dieser Vollkommenheiten, oder wie wir uns ausdrückten, der Genius der Menschheit. Nur daß Lessing allerdings auch nicht die Spur einer Verknüpfung von § 73 u. 75 angedeutet hat, daß § 73 auf keinen Fall mit Jacobi kosmologisch zu erklären ist, und daß man des Spinoza schlechterdings nicht bedarf, um das eigentümliche Dunkel dieser Spekulationen zu erhellen. — Eher kann eine Melanchthonische Spekulation zur Erläuterung der Lessingschen herangezogen werden. In der Erörterung des trinitarischen Dogmas, die er in die späteren Ausgaben seiner ‚Loci' eingeschaltet hat, findet sich

Innerhalb unseres Gespräches kommt der Immanenzgedanke in der geistreichen Ablehnung des Jacobischen *Salto mortale* und in der echt Lessingschen Forderung zum Ausdruck, daß er sich alles natürlich ausgebeten haben wolle.[1] Jacobis Sprung in den Supranaturalismus kann und will er „mit seinen alten Beinen und seinem schweren Kopfe" nicht mitmachen.[2] Er kann sich ein göttliches Walten außerhalb der Bedingungen der natürlichen Weltordnung so wenig wie Spinoza denken. Lediglich in diesem Sinne hat er die „von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge",[3] die *causa transiens* abgelehnt. Sein religiöses Bewußtsein bedurfte so wenig, wie dasjenige Spinozas, eines höchsten Wesens, das sich dem Menschen in dem trüben Zwielicht eines übernatürlichen Freiheitsbewußtseins offenbart. „Ich begehre keinen freien Willen"[4], keinen Willen, der, um sich selbst zu verstehen, erst die (göttliche) Weltordnung umstürzen muß.[5]

---

folgende höchst merkwürdige Stelle, die Lessings Gedankengang beinahe wörtlich vorausnimmt:

Melanchthon.	Lessing.
Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae. Sed nos transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illae subitae et evanescentes actiones. At pater aeternus sese intuens, gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia (Philippi Melanchthonis Loci theologici, ed. I. C. G. Augusti 1821 S. 250).	Freilich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen. Aber wenn denn nun dieses Bild alles, alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe, würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung oder nicht vielmehr eine wahre Verdoppelung meines Selbst sein?

[1] S. 81 und 92 dieser Ausgabe.

[2] S. 91 dieser Ausgabe.

[3] S. 102 dieser Ausgabe.

[4] S. 82 dieser Ausgabe.

[5] Durch diese, wie mir scheint, ebenso einfache, wie naheliegende Erklärung löst sich das viel besprochene Problem des Widerspruches zwischen Lessings Determinismus und dem Freiheitsidealismus des Satzes: ‚Kein Mensch muß müssen'.

> Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer (!), daß ich muß; das Beste muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch tue: was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft (!) überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet, und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat?[1])

Eine durch die Weltordnung wirkende Gottheit, wie sie Lessing vor Augen stand, ist aber doch wohl Gottheit genug, um als eine „von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge" gelten zu können; denn wie innerweltlich das Walten des höchsten Wesens auch gedacht werden mag: den Mißbrauch seines Namens für eine gefühlvoll übersteigerte Welt einem Denker wie Lessing zuzutrauen, ist nicht der mindeste Grund vorhanden. Nur einen die Weltordnung überfliegenden Gott vermochte sich Lessing nicht vorzustellen; und es war nicht seine Schuld, wenn Jacobi sich eine von der Welt unterschiedene Ursache nur als eine die Weltordnung überfliegende denken konnte.

So wenig in der Ablehnung dieser der Verzicht auf jene enthalten ist, so wenig folgt aus der Ablehnung des patriarchalisch-persönlichen Gottes der Verzicht auf den intelligenten Charakter des höchsten Wesens. Zwar verknüpfte Lessing, wie Jacobi bezeuget, mit der Idee eines im persönlichen Genuß seiner allerhöchsten Vollkommenheit schwelgenden Gottes die beunruhigende Vorstellung einer unendlichen Langeweile[2]); aber doch nur, weil ihn das Unzulängliche dieser Vorstellung drückte. Und lediglich aus diesem Grunde lehnt er auch die Idee eines mit der Analogie des beschränkten menschlichen Selbstbewußtseins begabten Gottes tiefsinnig ab.

[1]) Aus dem berühmten Nachwort zu Karl Wilhelm Jerusalems Philosophischen Aufsätzen 1776.

[2]) S. 95 f. dieser Ausgabe.

> Es gehört zu den menschlichen Vorurteilen, daß wir den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, die Vorstellungen mit inbegriffen, von höheren Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher sein, als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, die nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig außer dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf.[1])

Das ist ihm das Größte an Spinoza, daß er diesen Gedanken zu denken gewagt und bei aller Hochschätzung des Intellektes darauf verzichtet hat, „unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode auszugeben und den Gedanken obenan zu setzen". [2])

Daß Lessings Verstand am Verstande Gottes nie zweifeln konnte, hat schon Herder sehr fein bemerkt.[3]) Zweifeln konnte er nur an jener „elenden Art" von Verstand, durch die der beschränkte menschliche Geist sich mit hohen Worten in das göttliche Wesen eindrängt. Um es mit einem Worte zu sagen: Lessing verwirft den Begriff des Selbstbewußtseins, um dem höchsten Wesen die absolute Intelligenz zu sichern, die allein seiner würdig ist. Er handelt genau so, wie Fichte zwanzig Jahre später im Atheismusstreit gehandelt hat.[4])

---

[1]) S. 82 f. dieser Ausgabe.

[2]) S. 83 dieser Ausgabe.

[3]) Herder, Gott 1787 S. 133.

[4]) Man vergleiche die denkwürdigen Worte Fichtes aus der Gerichtlichen Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus 1799: „Der Satz: Gott ist ein Geist, hat bloß als negativer Satz, als Negation der Körperlichkeit, seinen guten, triftigen Sinn. Insofern unterschreibe ich ihn und setze ihn meinem Gegner entgegen, so wie ihn Jesus den Juden entgegengesetzt, welche gleichfalls Gott eine körperliche Gegenwart im Tempel zu Jerusalem beimaßen". „Derselbe Satz, als positiver,

Lessings Spinozismus beschränkt sich demnach auf eine eigentümliche Renaissance der spinozistischen Erhabenheitsmotive; denn zu diesen gehört das Immanenzprinzip in seiner doppelten Beziehung auf die Empfindung der Welt und die Vergegenwärtigung des göttlichen Waltens, zu ihnen gehört auch die Loslösung des Göttlichen von den anthropomorphen Bildern eines gröberen oder feineren Personalismus.

Im übrigen ist Lessing der Mann, der die Geisteskräfte hatte, um unbedingt er selber zu sein, und der sich nur hoch genug über sein Zeitalter erhob, um in gewissen Ideen Spinozas seine eigenen Ueberzeugungen wiederzuerkennen. Er ist in jedermanns Schule gegangen, aber niemandes Schüler geworden, weil er selber ein Meister war. Wer diesen unermüdlichen Gottsucher mit Jacobi zum Atheisten macht,[1]) weil er in gewissen Ansichten mit Spinoza

---

zur Bestimmung des göttlichen Wesens dienender Satz ist ganz unbrauchbar; denn wir wissen ebensowenig, worin das Wesen eines Geistes, als wir wissen, worin das Wesen Gottes bestehe". „Alle Realität, die wir fassen, ist nur endlich, und sie wird es dadurch, daß wir sie fassen. Alles, was für uns Etwas ist, ist es nur, inwiefern es etwas anderes auch nicht ist; alle Position ist nur möglich durch Negation; wie denn das Wort bestimmen selbst nichts anderes bedeutet, als beschränken". „Nur in dieser Rücksicht, nur in Rücksicht der Schranken und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewußtsein Gottes geleugnet. Der Materie nach . . . ist die Gottheit lauter Bewußtsein, ist sie Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Tätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich selbst und andern wisse, ist schlechthin unmöglich". „In Summa: Dadurch, daß etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu sein; und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist notwendig der eines Abgottes." (WW V S. 265 ff.). — Daß der Fichtesche Atheismusstreit in Wahrheit ein Pantheismusstreit gewesen ist, kann nach heutigen Begriffen keinem Zweifel unterliegen.

[1]) Daß Jacobi Lessing für einen Atheisten gehalten hat, geht indirekt aus der Tatsache hervor, daß er den Spinozismus mit dem Atheismus identifiziert (S. 173 dieser Ausgabe), direkt aus dem Umstande, daß er sich nur gegen die Unterstellung verwahrt, Lessing zum Gotteslästerer gemacht zu haben. Als Gottesleugner hat er

zusammentrifft, hat weder Spinoza noch Lessing verstanden, sondern eigentlich nur gezeigt, daß er die Anerkennung des höchsten Wesens mit der Annahme gewisser Vorstellungen verwechselt, die sich von diesem unter dem Einfluß einer bestimmten Lebensverfassung in einem bestimmten Kulturkreise gebildet haben.[1])

VIII. Die Streitschriften.

Es ist nicht nötig, an dieser Stelle den Ursprung und die Entwicklung des Streites zwischen Jacobi und Mendelssohn zu erzählen. Jacobi hat selbst in seinen Spinozabriefen eine aktenmäßige Darstellung geliefert. Seine Briefe über die Lehre des Spinoza sind im September des Jahres 1785 erschienen. Am 30. September übersandte Jacobi ein Exemplar an Mendelssohn.[2]) Wenige Tage darnach, am 4. Oktober 1785, schickte Mendelssohn seine ‚Morgenstunden' an Jacobi.[3])

Als Antwort auf Jacobis Enthüllungen arbeitete Mendelssohn in den letzten Monaten des Jahres 1785 seine Schrift ‚An die Freunde Lessings' aus. Die Ausarbeitung erregte ihn so, daß er unmittelbar darnach starb, am 4. Januar 1786. Seine Freunde schrieben Jacobi die Schuld an seinem Tode zu. Im Hamburgischen Korrespondenten schrieb Karl Philipp Moritz, der bekannte Verfasser des ‚Anton

---

ihn allerdings betrachtet. Vgl. Wider Mendelssohns Beschuldigungen S. 57—69 (WW IV 2 S. 222—232).

[1]) Ich freue mich, in meiner Gesamtauffassung von Lessings Pantheismus mit den erst nachträglich verglichenen Ergebnissen zweier anderer Forscher zusammenzutreffen: K. Rehorn, G. E. Lessings Stellung zur Philosophie des Spinoza 1877 S. 50 ff. und G. Fittbogen Lessing und Spinoza (Protestantische Monatshefte XVIII 1914 S. 59 ff.). Fittbogen spricht geradezu von dem „Mißverständnis, das Jacobi angerichtet hat" (S. 65).

[2]) Aus F. H. Jacobis Nachlaß, herausg. von R. Zoeppritz I 1869 S. 62 f.

[3]) Moses Mendelssohns gesammelte Schriften V 1844 S. 722 f.

Reiser': „Lavaters Zudringlichkeit gab seinem Leben den ersten Stoß. Jacobi vollendete das Werk.“ [1])

Diesen Vorwurf muß man kennen, um den schroffen, überreizten Ton zu verstehen, in welchem Jacobi für gut befand, sich wider Mendelssohns Beschuldigungen zu wehren. Die Vorrede zu dieser überaus heftigen Schrift ist vom 19. April 1786.

Fragt man, wer in diesen Streitschriften gewinnt, so muß die Antwort unbedingt auf Mendelssohn fallen. Er erscheint in diesem Handel nicht nur als der bessere Schriftsteller und der geübtere Interpret, sondern vor allem als der liebenswürdigere Mensch. [2]) Jacobi ist sein Leben lang ein auffallend schlechter Schriftsteller gewesen; in den Spinozabriefen ist ers am meisten. Die Formlosigkeit des Spinozabüchleins kann nicht wohl überboten werden. Auch die innere Formlosigkeit nicht. Man wird Mendelssohn recht geben müssen: „diese Schrift des Herrn Jacobi ist ein seltenes Gemisch, eine fast monströse Geburt; der Kopf von Goethe, der Leib Spinoza und die Füße von Lavater.“ [3])

---

[1]) Leben und Meinungen Moses Mendelssohn (!) nebst dem Geiste seiner Schriften in einem kurzen Abrisse dargestellet (von Friedr. Wilh. v. Schütz) 1787 S. 115 und 118. — Etwas feiner hat Engel sich ausgedrückt: S. 285 ff. dieser Ausgabe. — Ueber Lavaters Zudringlichkeit vgl. man Anm. 27 zu S. 285 dieser Ausgabe.

[2]) Vgl. zu Mendelssohn die freilich für heutige Ansprüche nichts weniger als ausreichende Monographie von M. Kayserling, Moses Mendelssohn, sein Leben und seine Werke 1862.

[3]) Mendelssohn unter dem 16. Oktober 1785 an Kant (Kants Briefwechsel, Akademie-Ausgabe, Bd. I S. 390). — Jacobi war naiv genug, um die in diesem Urteil enthaltene Kritik zu seinen Gunsten zu deuten. Am 5. November 1785 hatte ihm Hamann, ohne Mendelssohn zu nennen, dessen Urteil, freilich ungenau, mitgeteilt (Hamanns Briefwechsel S. 128). Am 17. November antwortet Jacobi: „Was die Berliner angeht, so bin ich sehr zufrieden, wenn sie in meinem Büchlein den Kopf des Spinoza, Herders Torso und Goethes Zehen finden, gesetzt auch, daß sie mit den Zehen Klauen oder Krallen meinten. Es ließe sich zum größten Lobspruche deuten; denn was

Vor allem aber ist es der Mangel an Selbstbeherrschung und Sachlichkeit, der ihn da, wo er weiter sieht und gegen Mendelssohn Recht behält, empfindlich gegen diesen zurücksetzt. Uebertriebene Herzlichkeit auf der einen, unbegründete Empfindlichkeit auf der anderen Seite sind die Folgen jenes Mangels. Dazu kommt ein Selbstgefühl, das ihn geradezu unfähig macht, in Dingen, die ihm am Herzen liegen und die er sich in den Kopf gesetzt hat, anderer Meinungen zu ertragen, auch wenn sie noch so begründet sind. Er spricht eigentlich immer wie ein ‚Superintendent aus dem Himmel'[1]) und hat völlig die Hegelsche Weisheit übersehen, daß der Philosoph, wenn er wirken will, sich hüten muß, erbaulich zu sein.[2])

---

könnte man für einen Schriftsteller wohl Schmeichelhafteres sagen, als, er denke mit einem Kopfe wie Spinoza, atme wie aus Herders Brust und bewege sich, wie mit Goethes Füßen?" (Ibid. S. 139 f.).

[1]) Diesen ungemein zutreffenden Ausdruck hat A. v. Arnim geprägt. (Vgl. F. Schönemann, L. Achim v. Arnims geistige Entwicklung 1912 S. 186).

[2]) Die beste geschichtliche Monographie über Jacobi ist wohl noch immer Eberhard Zirngiebl, Friedrich Heinrich Jacobis Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie 1867. — Die von demselben Verfasser stammende Münchener Dissertation: Der Jacobi-Mendelssohnsche Streit über Lessings Spinozismus 1861 hat daneben keinen selbständigen Wert, sondern ist nur eine Vorstudie zum fünften Kapitel des ersten Teils der großen Arbeit, wo „der Streit Jacobis mit Mendelssohn" noch einmal im Zusammenhange und auf breiterer Basis dargestellt ist. — Das in seiner Art feine und wohldurchdachte neuere Werk von Friedrich Alfred Schmid, Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems 1908, ist mehr eine unter Windelbandschen Kategorieen stehende Beurteilung, als eine unter historischen Kategorieen stehende Darstellung Jacobis. Dies gilt auch von der Behandlung des Spinozismusstreites S. 248 ff. — Dagegen ist heute noch lehrreich die äußerst sorgfältige Darstellung des Streites, die A. Schöll, Briefe und Aufsätze von Goethe aus den Jahren 1766 bis 1786; 1846, S. 193 ff. als Einleitung und Anhang zu Goethes Brief an Jacobi vom 5. Mai 1786 geliefert hat. — Endlich ist nicht zu übersehen H. Düntzer, Friedrich Heinrich Jacobi (Freundesbilder aus Goethes Leben. Leipzig, o. J.) S. 186 ff.

IX. Wirkungen.

Erste Gruppe: Anzeigen.

Jenaer Literaturzeitung.

Eine ausführliche Anzeige Jacobis erschien in Nr. 36 der Jenaer Literaturzeitung vom 11. Februar 1786 (Sp. 292 ff). Sie ist nach der Art der damaligen Anzeigen anonym; der Verfasser scheint ein Kantianer gewesen zu sein. Wenigstens protestiert er nachdrücklich gegen die Art, wie Jacobi den Kritiker der reinen Vernunft zur Erläuterung des Spinozismus herangezogen hat.[1])

> Hr. Kant sagt: es gibt nur *einen Raum;* Spinoza: es gibt nur *eine Substanz.* Kant sagt: alles, was wir *viele Räume* nennen, sind nur Teile des *einzigen allbefassenden Raumes;* Spinoza: alles Endliche ist mit dem Unendlichen eins und dasselbe. Wie hier beide einerlei Geist reden, wie Kant hier Spinoza zur Erläuterung dienen könne, begreifen wir im geringsten nicht. Hr. Kant allein ist imstande, diesen Widerspruch zu entscheiden.[2])

Ueber Lessings Spinozismus äußert der Kritiker sich folgendermaßen:

> Die Zweifel, die man über das Factum selbst erheben könnte, werden einesteils durch die Denkart des Erzählers, andernteils aber durch die Unmöglichkeit, sich mehr Aufklärung darüber zu verschaffen, niedergeschlagen. Lessings nie ruhender Untersuchungsgeist konnte ihn gar leicht auf Klippen und Sandbänke führen, auf denen schon manches ähnliche Genie gescheitert oder gestrandet war; darüber verliert weder er etwas von seinem Ruhm, noch die Wahrheit das mindeste von ihrem Wert.[3])

---

[1]) Vgl. S. 176 Anm. dieser Ausgabe. Die Einführungsworte der zweiten Auflage sind offenbar im Hinblick auf die folgende Kritik geschrieben.

[2]) Jenaer Literatur-Zeitung 1786, erster Band, Sp. 294.

[3]) a. a. O. Sp. 292.

Uebrigens wird der philosophische Gehalt der Wolfenbütteler Gespräche recht kritisch beurteilt.

> Die Diskurse, die Hr. J. mit Lessing über den Spinozismus selbst gehalten hat, ließen uns oft in Dunkelheit und Ungewißheit, was beide verstanden hätten. Bedenkt man, daß Unterredungen über solche Materie extemporiert immer viel Unbestimmtes haben müssen, daß Hr. J. noch dazu, wie er selbst einräumt,[1]) nur so viel davon aufschreiben konnte, als sein Gedächtnis gefaßt, oft also in Verknüpfung und Ausdruck, was Lessing gesagt hatte, ändern mußte; nimmt man hinzu, daß beide Unterredner oft mehr Fulgurationen des Witzes leuchten, als das ruhige, nicht blendende Licht bestimmter und eigentlicher Ausdrücke scheinen lassen, so darf es nicht befremden, daß der Leser, nachdem er diesen labyrinthischen Dialog durchgewandert, sich am Ende um keinen Schritt weitergebracht, sich gerade wieder da findet, wo er ausgegangen war.[2])

Nicht verschwiegen wird die Tatsache, daß Jacobi das Licht seiner Ideen durch die ‚allegorische Dämmernug' seiner Sprache vielfach selbst verdunkelt habe, namentlich auf den drei letzten Bogen, die dadurch dem Klarheit suchenden Leser geradezu entzogen werden. So sehr daher auch die Glaubensphilosophie, die Jacobi in der ersten Ausgabe seines Spinoza-Büchleins verheißen hatte und 1787 in seinem ‚David Hume über den Glauben'[3]) auch wirklich nachgeliefert hat, zu begrüßen sei, so sei doch zu wünschen,

> daß sie nicht in Gesprächen, die oft so weit vom Ziele führen, gefaßt, und weniger durch Metaphern, Antithesen, Kernsprüche, Bilder und Anspielungen blenden, als durch Klarheit und Bestimmtheit in Begriff und Ausdruck erleuchten möchte.[4])

---

[1]) S. 79 Anm. (diese Anmerkung steht schon in der ersten Ausgabe und ist versehentlich eingeklammert) und S. 102 dieser Ausgabe.

[2]) a. a. O. Sp. 293 f.

[3]) Jacobi WW II

[4]) a. a. O. Sp. 296.

Sehr fein sind die Bemerkungen über den angeblichen Spinozismus der Prometheusode und über die Zaghaftigkeit, mit der Jacobi ihre Bekanntschaft ins Werk gesetzt hat.

> Diese Verse, die ohngefähr den Ton des Prometheus beim Aeschylus nachahmen, enthalten der Hauptsache nach mehr nicht, als den Gedanken, daß Prometheus ohne den Juppiter und die andern Götter fertig werden könne . . . Rätselhaft bleibt es uns, wie Lessing, der doch sonst in der Poesie nicht so leicht vorlieb nahm, *diese* Verse sogleich *gut*, ja *sehr gut* finden konnte, er müßte denn geglaubt haben, Hr. Jacobi habe sie selbst gemacht.[1]) Oder gefielen sie ihm bloß des Stoffes wegen, so ists uns noch rätselhafter, wie er in diesen Versen gerade Spinozismus oder das Ἓν καὶ Πᾶν finden konnte. Denn zu sagen, daß die Götter arm sind, daß sich der Mensch selbst rette, selbst helfe, daß die Götter nichts tun als schlafen, daß man sie nicht zu ehren brauche, dies alles heißt ja noch nicht mit Spinoza übereinstimmen. Jedoch diese Rätsel sind nun nicht mehr zu lösen. Aber Hrn. Jacobi möchten wir fragen, wie er selbst diese Verse für so wichtig halten konnte, daß er glaubte, das ganze Buch könnte ihretwegen ‚konfisziert werden, und deshalb nötig fand, sie auf einen Karton drucken zu lassen![2]) Wem auch nicht, was Hr. J. selbst anführt, Lucians klagender und beschämter Juppiter oder Humes, Diderots Schriften bekannt waren, dem mußte doch wohl das Pasquill auf die Vorsehung, wie Jerusalem Voltaires Candide nennt, bekannt sein? Und dann durfte er ja, wenn er glaubte, daß diese Verse manches Lesers Sinn vergiften würden, die am Ende beigefügten Verse von Herrn Goethe, die ungleich schöner an Form und wahrer an Inhalt sind,[3]) als ein Gegengift empfehlen.[4])

[1]) Ebenso urteilt Mendelssohn S. 299f. dieser Ausgabe.

[2]) Vgl. S. 76 Anm. a) dieser Ausgabe und hinter dem Text Anm. 30 zu S. 300.

[3]) ‚Edel sei der Mensch, hilfreich und gut'. Jacobi hatte diese damals noch nicht gedruckten Verse ohne Goethes Vorwissen mit charakteristischen Unterstreichungen der ersten Ausgabe seines Spinoza-Büchleins vorangestellt. Siehe unten S. CIV.

[4]) a. a. O. Sp. 293.

Die Allgemeine Deutsche Bibliothek.

Drei Tage nach Mendelssohns Tode, am 7. Januar 1786, hatte Friedrich Nicolai einen warmen Nachruf auf Mendelssohn verfaßt, der im zweiten Stück des 65. Bandes der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (1786) S. 624 ff. erschien. Hier heißt es S. 630 in Beziehung auf Jacobi:

> H. G. R. Jacobi in Düsseldorf hatte in einer zufälligen Unterredung mit Lessing etwas mit ihm über des Spinoza Begriff von Gott gesprochen, und Lessingen sicherlich nicht verstanden, welches ich am gewissesten sagen kann, da ich so oft mit Lessing und Moses [Mendelssohn] zugleich über diese Materie disseriert habe . . . Er fand für gut, etwas hierüber an Moses, der Lessings vieljähriger Freund war, gelangen zu lassen. Mißverständnisse häuften sich immer mehr, und Hr. Jacobi schrieb, vielleicht ehe er die Materie genug durchdacht hatte, ein Buch über Lessing und Spinoza . . . Es scheint mir, wenn er vorher hätte den ersten Teil der Morgenstunden abwarten wollen, würde er es nicht geschrieben haben.

Auf diese vorläufige Rezension, die Jacobi damit quittierte, daß er die Allgemeine Deutsche Bilbliothek als den paraphrasierten Meßkatalogus des Herrn Nicolai bezeichnete, folgt im zweiten Stück des 68. Bandes (1786) eine fast 70 Seiten umfassende, außerordentlich genaue Anzeige des ganzen Aktenmaterials (Mendelssohns ‚Morgenstunden', Jacobis ‚Spinozabriefe', Mendelssohns ‚An die Freunde Lessings', Jacobis ‚Wider Mendelssohns Beschuldigungen', die zwei Rezensionen von Claudius und die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie von Wizenmann).

Es kann hier nur das Wesentliche hervorgehoben werden.

Auch dieser Kritiker beanstandet aufs nachdrücklichste die Introduktion des Lessingschen Glaubensbekenntnisses, seine Verknüpfung mit der Prometheusode.[1])

[1]) a. a. O. S. 325.

> Wir müssen gestehen, daß uns der Uebergang von dem Gedichte zum Spinozismus so jähe scheint, daß man beinahe sagen möchte, Lessing habe die Gelegenheit vom Zaune gebrochen, sein philosophisches Glaubensbekenntnis anzubringen. Das Gesicht ist doch weiter nichts als ein Gedicht, vermutlich ein Stück aus einem Drama, wie der Prometheus des Aeschylus, worin der Dichter, nach dem Vorbilde seiner Vorgänger, dem Prometheus Lästerungen gegen seinen Juppiter in den Mund legt, die sich aus seiner Lage und seinem Charakter begreifen lassen. Von dem all-einigen System enthält es nicht ein Wort, und wie konnte es auch? Gleichwohl sagt L., der Gesichtspunkt des Gedichtes ist auch mein Gesichtspunkt, ἕν καὶ πᾶν usw. Konnte das ein Lessing? Es müssen hier einige Lücken in dem Gespräche sein.

Sehr scharf wird sodann der von Mendelssohn zuerst bekannt gemachte verletzende Anfang des Briefes an Mendelssohn vom 21. April 1785 (S. 141 f. dieser Ausgabe) getadelt.[1])

> Es herrscht darin ein Uebermut, den sich der größte Mann gegen den schwächsten Gegner in einem gelehrten Briefwechsel zu zeigen schämen würde. Und nun denke man sich einen Jacobi gegen einen Mendelssohn! Den Urheber einiger fliegenden Blätter[2]) gegen den Verfasser des Phaedons und der Briefe über die Empfindungen! Einen Mann, der mehr wegen dessen, was er allenfalls hoffen läßt, als wegen des schon Geleisteten geschätzt werden könnte, gegen einen ehrwürdigen angesehenen Schriftsteller von verschiedenen Verdiensten! .... Es scheint fast, Hr. Jacobi habe ganz vergessen, daß er als Gelehrter sich doch wahrhaftig mit Moses Mendelssohn gar nicht messen darf.

---

[1]) a. a. O. S. 339 ff.

[2]) Jacobi war bis dahin im größeren Stil nur als schöngeistiger Schriftsteller hervorgetreten (Allwill und Woldemar), war dagegen dem philosophischen Publikum nur durch ein paar kleine Aufsätze von geringem Gehalt bekannt geworden. Seine eigentliche philosophische Laufbahn begann erst mit den Spinozabriefen.

Jacobis bösartige dialektische Streitschrift wider Mendelssohns Beschuldigungen hat der Rezensent ‚nicht ohne Unwillen' gelesen.[1]) Auch Wizenmann sagt ihm wenig zu.

> Hr. J. kündigte sehr gefälliger Weise diesen ihn verteidigenden Schriftsteller als seinen Selbstdenker vom ersten Range an. In dieser Schrift[2]) zeigt er wenigstens nicht, daß er es sei. Vielmehr Deklamation, Witzelei, Sprünge der Einbildungskraft, als gründliche Denkungskraft findet man hier.[3])

Das Endergebnis ist folgendes.[4])

> Die Gegner von der einen Seite des Streits[5]) haben sich in das Feld der Spekulation gewagt, ohne ihrer Unternehmung weder durch hinlängliche Vorerkenntnisse, noch durch bestimmte Begriffe und gründliche Einsichten gewachsen zu sein. Sie überlassen sich auf diesem ihnen unbekannten Meere der Gewalt der Fluten, und anstatt so lange wieder zu den Aussprüchen des sichern und beruhigenden Menschenverstandes zurückzukehren, bis sie ihre Begriffe so weit berichtigt und bestimmt, und ihre Vernunft an den vorsichtigen Gebrauch ausgemachter Regeln der Vernunftschlüsse gewöhnt haben, so verwerfen sie, in einer Art von Verzweiflung, die Aussprüche der Vernunft und des Menschenverstandes und retten sich in die Arme des Glaubens. Um sich selbst und andere von der Notwendigkeit dieser Entschließung zu überreden, verunglimpfen sie die Vernunft und ihre Lehren, die sie noch nicht zu erwägen und zu versuchen gehörige Zeit und Vorbereitung angewandt haben, durch unbestimmte Deklamation und fade Witzeleien, auf die alsdann, wenn eine gesetzte und gründliche Philosophie ihre Leere und Blöße aufzudecken wagt, hoch daherfahrende Machtsprüche und gehässige Beschimpfungen ihres Gegners folgen.

---

[1]) a. a. O. S. 342.

[2]) Gemeint sind die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie 1786.

[3]) a. a. O. S. 374.

[4]) a. a. O. S. 377 f.

[5]) Jacobi und Wizenmann.

Ihr Gegner von der andern Seite des Streits ist von den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes ausgegangen, um diese in vernünftige Erkenntnis zu verwandeln oder sich die Gründe seiner Ueberzeugungen deutlich auseinanderzusetzen. Zu dem Ende hat er sich seine Begriffe so weit zu zergliedern bestrebt, als es möglich ist, um sich mit denselben und den ersten Grundsätzen der menschlichen Vernunft ein Lehrgebäude zusammenzufügen, das mit den Aussprüchen des *bon sens* harmoniert. Um sich dieses Geschäft zu erleichtern, hat er sich mit den Systemen seiner Vorgänger bekannt zu machen, sie zu verstehen und sich aus ihnen zu unterrichten gesucht, ohne sich weder zu erlauben, etwas ohne Prüfung anzunehmen, noch auch sich zu schämen, wenn er es nach genauer Prüfung richtig befunden, es seinem eigenen Gedankensystem einzuverleiben. Wenn er über dieses Lehrgebäude in den Teilen, welche die Religion und Moral betreffen, angegriffen wurde, hat er sich mit der Festigkeit, dem Geiste und der Würde eines Mannes verteidigt, der seiner Ruhe gewiß ist, aber auch mit der Schonung, dem Zuvorkommen, der Nachsicht und der Geduld, der Bescheidenheit und oft der Demut eines Mannes, der seinem Gegner nützlich sein, ihn nicht beschämen will; sobald aber irgend ein Umstand hinderte, daß der Streit nicht ferner zur Aufklärung der Sache konnte fortgesetzt werden, sobald sich Leidenschaft und Rechthaberei darin zu mischen angefangen, so hat er denselben auf eine dem Gegner am wenigsten unangenehme Art abzubrechen gesucht.

Die Berlinische Monatsschrift.

Im siebenten Bande der von Gedike und Biester herausgegebenen Berlinischen Monatsschrift (1786) erschien, wie in der Allgemeinen deutschen Bibliothek, ein warmer Nachruf auf Mendelssohn,[1]) in dem es u. a. mit offenbarem Bezug auf Jacobi heißt:[2])

---

[1]) Zum Andenken Moses Mendelssohns, Berlinische Monatsschrift, 7. Bd., S. 204 ff.

[2]) a. a. O. S. 213.

> Wer nur die Trefflichkeit und den Nutzen seiner ‚Morgenstunden' bedenkt, zumal jetzt, da der Atheismus so laut wird (bald verkleidet, selbst hinter der Maske des Glaubens oder scheinbarer Orthodoxie, bald offenbar) der wird seinen Verlust in der Tat fast unersetzlich nennen.

Es ist klar, daß diese spitzen Worte einen so empfindlichen Schriftsteller wie Jacobi aufs äußerste verletzen mußten; aber auch folgende in denselben Band eingerückte Abfertigung des mit Lessing persönlich befreundeten preußischen Generalmajors von Scholten wird ihn sehr verdrossen haben.[1])

> Ueber und wider den Spinozismus ist schon so viel geschrieben worden, daß man diese Materie mit Recht als erschöpft ansehen kann, wenn man keine Wiederholungen liebt. Dies erweckt ohne Unbilligkeit den Verdacht, daß ein so gelehrter und belesener Mann, als Herr G. R. Jacobi, dabei eine verborgene Absicht gehabt haben muß.
>
> Gesetzt, Lessing wäre auch am Ende seines Lebens ein Atheist geworden, wovon ich doch bei vieljähriger Bekanntschaft mit ihm niemals eine Spur, wohl aber tausend vom Gegenteil bemerkte: was geschah dann der Welt für ein Dienst, ihr dieses Geheimnis zu offenbaren? — Wollte man aber Mendelssohn wegen der Beharrlichkeit in der Religion seiner Väter auf diese Weise in die Enge treiben, so mußte man unsern Philosophen nicht kennen, um sich Hoffnung zu machen, daß er nach Lavaters mißlungenem Versuche[2]) in diese Schlinge gehen würde.

Im achten Bande derselben Zeitschrift (Oktober 1786) erschien dann Kants berühmte Beantwortung der Frage: ‚Was heißt sich im Denken orientieren?' Dieser Aufsatz wird im Zusammenhang mit den übrigen Aeußerungen Kants besprochen werden.

---

[1]) a. a. O. S. 402 f.

[2]) Vgl. die Anm. 27 zu S. 285 dieser Ausgabe.

Zweite Gruppe: Personen.

Elise Reimarus.

Die vornehme Vermittlerin des Schriftwechsels zwischen Jacobi und Mendelssohn war mit Jacobis Veröffentlichung ganz und gar nicht einverstanden. Sie bedauerte dieselbe um Lessings, Jacobis und Mendelssohns willen. Um Lessings willen, wegen der Nachrede, die nun erst recht an den Schatten des großen Verewigten sich anheften würde. Um Jacobis und Mendelssohns willen, insofern die persönlichen Meinungsverschiedenheiten zweier hervorragender Lessingfreunde, in der von Jacobi beliebten Urkundlichkeit dem großen Publikum übergeben, beiden und schließlich auch Lessing selbst nur zum Nachteil werden könnten.

Freimütig hat die bedeutende Frau ihre Mißbilligung in einem Brief vom 24. Oktober 1785 gegen Jacobi ausgesprochen.[1])

> Darf ichs Ihnen gestehen, lieber Mann, daß Unwille das erste war, was mich dabei ergriff? . . . Ich kann nicht anders als ehrlich mit Ihnen sein. Sei es immer Vorurteil, was mich lenkte, ich erschrak, als ich unsern Lessing da so bloß vor einer Welt gestellt sah, die ihn nicht versteht, nicht beurteilen kann, nicht wert ist, ihn ohne Schleier zu sehen.
>
> Nicht daß ich nicht mit M(endessohn) einig wäre, unser Freund müßte bei der Nachwelt nicht anders erscheinen, als er war, d. h. nach meinem Bedünken: nicht als Deist, wenn wir wissen, daß er ein Spinozist war; aber — das ganze Detail eines vertraulichen Gesprächs, jener kleinen Scherzreden, die man sich nur gegen die Vertrauten seiner Seele und seines Kopfes erlaubt, und die außer diesem engen Kreise sich sogleich

[1]) Dieser Brief ist hier nach der Abschrift von Hamann gegeben, die Zoeppritz, Aus Jacobis Nachlaß I, S. 66 f. abgedruckt hat. — Einen verkürzten Abdruck hat schon Jacobi selbst, Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza 1786 S. 54 ff. (WW IV 2 S. 219 ff.), veranstaltet.

in Blasphemien verwandeln — ich wiederhole, sei es Vorurteil oder unrecht verstandene Freundschaft für Lessings Andenken, ich konnte Ihnen nicht gleich so von Herzen für dies öffentliche Denkmal Ihrer Freundschaft gegen mich danken, als Sie es verdienen, und als ich es nur dann tun kann, wenn Sie mich überzeugen, daß die Folgen davon nicht so schlimm sein werden, als ich sie ahnde.

Aber, höre ich Sie sagen, wie konnten Sie vermuten, daß ich stille sitzen sollte, da M(endelssohn) seine Schrift ans Licht gab, ohne daß ich sie vorher gesehen? Darum, lieber Freund, weil ich den wiederholten Versicherungen traute, die M. Ihnen gegeben, in dieser Schrift noch nichts von jenem Briefwechsel zu erwähnen; darum, weil ich nicht fürchtete, daß Sie aus Argwohn gegen ihn sich bewegen lassen würden, Sachen (ich nehme das Gedicht[1] mit) ans Licht zu stellen, von denen ich mir schmeichelte, daß sie ewig nur für die intimsten Freunde Lessings oder für die Stärkeren im Volke bleiben sollten. — Kurz, Sie könnens mir nicht verdenken, daß ich erschrak, ja daß ich in einen wehmütigen Kummer versinke, wenn ich mir vorstelle, daß aus einem Wettstreit um Wahrheit, bei dem zwei der edelsten Wahrheitsforscher, zwei der vertrautesten Freunde Lessings und — die meinen — sich treulich vor aller Welt die Hand boten, nun — ein Privatstreit werden könne[, bei dem nur die Feinde Lessings und der Wahrheit siegen werden].[2])

Hierauf antwortete Jacobi unter dem 7. November 1785 Folgendes:[3])

Erstlich. Das durch mich bekannt gemachte Gespräch war kein vertrauliches Gespräch im engeren Verstande. Das Widrigste[4]) darin ist der Anfang, wo Lessing den Prometheus adoptiert. Bei diesem Auftritte

---

[1]) den „Prometheus".

[2]) Die eingeklammerten Worte hat Jacobi bei dem Abdruck des Briefes wohlweislich unterdrückt.

[3]) Wider Mendelssohns Beschuldigungen 1786 S. 3 ff. — Mit einigen Veränderungen wiederholt in der Ausgabe letzter Hand WW IV 2 S. 177 ff.

[4]) Zweite Ausgabe: Auffallendste

war meine Schwester[1]) zugegen; und Wolke[2]) kam dazu, ohne daß Lessing seine Rede unterbrach oder sehr veränderte.[3]) Wolke bekam auch bei dieser Gelegenheit (wenn mein Gedächtnis mich nicht sehr betrügt) das Gedicht zu lesen. Ich könnte ähnliche Fakta beibringen, wo Lessing in Gegenwart von Leuten, die gewiß nicht „die Vertrauten seines Kopfes und seiner Seele" waren, seinen Spinozismus zu Tage legte. Er verhehlte ungern seine Meinungen. Wenn er eine Maske vorhielt, so war es nicht, um sich unkenntlich zu machen, sondern bloß, um sich damit zu schützen; und es ärgerte ihn ebenso sehr, wenn man die Maske für sein Gesicht ansah, als wenn man glaubte, er wolle sie im Ernst dafür gehalten wissen. Das aber lag tief in seinem Charakter, daß er von keinem Menschen und von keinem Dinge der Narr sein wollte. Niemand sollte ihn auslachen, am wenigsten er sich selbst; und er hätte geglaubt, sich selbst auslachen zu müssen, wenn er sich auf irgend eine Art zum Märtyrer [selbst][4]) befördert hätte.[5])

Zweitens sehe ich nicht ein, wie man Lessing bei der Nachwelt als einen Spinozisten darstellen will, ohne irgend etwas, woraus. Nehmen Sie meinem Bericht die Teile, welche Sie gern unterdrückt gesehen hätten: was bleibt übrig, als eine Sage, der das Siegel der Geschichte und der bestimmte eigentliche Inhalt mangelt? — Desto besser! werden Sie sagen, und mit

---

[1]) Helene Jacobi, die jüngere Halbschwester des Philosophen (vgl. F. Deycks, Friedrich Heinrich Jacobi 1848 S. 13), die die ganze Reise mitgemacht hatte.

[2]) Der Dessauische Direktor, dessen S. 77 dieser Ausgabe gedacht wird.

[3]) „Noch an dem Morgen unseres Abschiedes zu Halberstadt [vermutlich am 15. August 1780; siehe oben S. LXI] beim Frühstücken ... forderte Lessing den Prometheus mir noch einmal ab, lobte und bewunderte — den echten lebendigen Geist des Altertums, nach Form und Inhalt, darin von neuem." (Jacobi, Wider Mendelssohns Beschuldigungen 1786 S. 50; WW IV 2 S. 215).

[4]) Fehlt in der zweiten Ausgabe.

[5]) Das Bild von der Maske, dessen Jacobi sich hier bedient, bezieht sich auf eine Anspielung Mendelssohns in dem Brief vom 1. August 1784, S. 109 dieser Ausgabe.

Ihnen Mendelssohn. — So hat aber Mendelssohn vorher nicht gesprochen; und es ist sonderbar genug, daß seine anfangs so heroische Philosophie nach und nach so zärtlich geworden ist, daß sie nun in alle Mäntel eines frommen Betrugs sich einwickelt, um von dem rauhen Winde der Wahrheit oder der Zugluft der Geschichte nicht verschnupft zu werden. Im Jahre 83 schrieb er Ihnen: „Auch unseres besten Freundes Name soll bei der Nachwelt nicht mehr und nicht weniger glänzen, als er es verdient usw.“ [Vergl. S. 70 f. dieser Ausgabe].

Und nun — wahrhaftig, ich wußte nicht, ob ich meinen Augen trauen sollte, da ich in den Morgenstunden, nachdem ich die Vorrede [1]) gelesen hatte, das XIII., XIV. und XV. Hauptstück durchlief. Ich legte das Buch weg und habe es bis diese Stunde noch nicht wieder in die Hand nehmen mögen. Heißt das, auf jede Gefahr der Wahrheit Zeugnis geben; oder sie nach Willkür seinem Eigendünkel unterwerfen? Offenbar wollte Mendelssohn, daß sie nicht an den Tag käme. Wenn ja etwas von ihr verlautet hätte, so sollte es nun wieder vertuscht und allem künftigen Gerücht von ihr gesteuert werden. Darum, vermutlich, wollte Mendelssohn auf meine Frage auch nicht antworten: ob es nicht gut und gerade in dem gegenwärtigen Zeitpunkte von Nutzen sein würde, den Spinozismus in seiner wahren Gestalt und nach dem notwendigen Zusammenhang seiner Teile öffentlich darzustellen. Denn Mendelssohn war gerade in dem gegenwärtigen Zeitpunkte eines leidlichen Spinozismus bedürftig, der zu einem noch mehr leidlichen [2]) Pantheismus geläutert und dann im Fall der Not Lessingen zugeschrieben werden könnte.

Von allem diesen — überhaupt, daß Mendelssohn die Sache drechseln und nach seinem Sinne

[1]) wo es u. a. heißt: Die besten Köpfe Deutschlands sprechen seit kurzem von aller Spekulation mit schnöder Wegwerfung. . . . . Daher der Hang zum Materialismus, der in unsern Tagen so allgemein zu werden droht, und von der andern Seite die Begierde, zu sehen und zu betasten, was seiner Natur nach nicht unter die Sinne fallen kann, der Hang zur Schwärmerei.

[2]) Zweite Ausgabe: leidlicheren.

formen würde — war ich nicht ohne Ahndung. Jch wollte nicht mich und Lessing ihm aufs Geratewohl überlassen; nicht mir das Heft aus den Händen winden lassen; nicht das Nachsehen und Nachlaufen haben. Mir ist Lessing, so wie er war, gut genug; ich schäme mich seiner nicht, sondern werde, so lange ich lebe, ihm als Freund treu und stolz zur Seite stehen. Mit dem geläuterten Pantheismus, den er zu seiner Genesung einnehmen soll, wäre er, nach meinem Urteil, nur ein Halbkopf; und dazu will ich ihn nach seinem Tode nicht durch Mendelssohn erziehen lassen.

Herder.[1])

Am 22. November 1783 hatte Jacobi den ersten Brief an Mendelssohn mit den Aufschlüssen über Lessings Spinozismus[2]) an Herder geschickt, mit dem er seit kurzem brieflich verkehrte.[3])

Herder antwortete unter dem 6. Februar 1784 mit dem Ausdruck der lebhaftesten Freude, an Lessing einen Glaubensgenossen seines philosophischen *Credo* gefunden zu haben.[4])

Im Ernst, liebster Jacobi, seitdem ich in der Philosophie geräumt habe, bin ich immer und jedesmal neu die Wahrheit des Lessingschen Satzes inne worden, daß eigentlich nur die spinozistische Philosophie mit ihr selbst ganz eins sei. Nicht als ob ich ihr völlig beipflichtete; denn auch Spinoza hat in alledem, wie mich dünkt, unentwickelte Begriffe, wo Descartes ihm zu nahe stand, nach dem er sich ganz gebildet hatte. Ich würde also auch mein System nie Spinozismus nennen, denn die Samenkörner davon liegen in den[5]) ältesten aller aufgeklärten Nationen bei-

[1]) Vgl. die ausgezeichnete Darstellung der Beziehungen zwischen Jacobi und Herder bei R. Haym, Herder II 1885 S. 271 ff.

[2]) S. 72—105 dieser Ausgabe.

[3]) Jacobi WW III 481.

[4]) Aus Herders Nachlaß, herausg. von H. Düntzer und F. G. v. Herder II 1857 S. 251.

[5]) So; nicht: der.

nah reiner; nur er ist der erste, der das Herz hatte, es nach unserer Weise in ein System zu kombinieren, und dabei das Unglück hatte, gerade die spitzesten Seiten und Winkel herauszukehren, wodurch ers bei Juden, Christen und Heiden decreditierte.[1]) Mendelssohn hat, dünkt mich, recht, daß Bayle Spinozas System mißverstanden; wenigstens hat er ihm durch die plumpe[2]) Gleichnisse, mit denen ers ausgeziert hat, viel Schaden getan. Und so bin ich der Meinung, daß seit Spinozas Tode niemand dem System des ἓν καὶ πᾶν Gerechtigkeit verschafft habe (auch Mendelssohn nicht in seinen Gesprächen über Spinoza).[3]) O daß es Lessing nicht getan hat! Furchtsamkeit wars gewiß nicht von ihm, daß er damit nicht hervor rückte, da er keine Folgen einer für wahr gehaltnen Meinung scheute und alle Arten der Einkleidung ihm zu Gebot standen. Der böse Tod hat ihn übereilet![4])

Im Folgenden bittet Herder Jacobi, das Lessinggespräch lieber außer der Verbindung mit dem Streit mit Mendelssohn in einer gefälligeren Einkleidung zu geben. Jacobi scheint vorübergehend geneigt gewesen zu sein, diesem Wunsche nachzugeben.[5])

Sodann, lieber, bester extramundaner Personalist, bitte ich bestens und angelegenst: besinnen Sie sich auf mehreres, was Lessing gesagt hat und — wappnen Ihr System mit mehreren Gründen. Wenn man keinen *salto mortale* zu tun hat. warum braucht man ihn zu tun? Und gewiß, wir dürfens nicht; denn wir sind in der Schöpfung auf ebnem Boden. Das πρῶτον ψεῦδος lieber Jacobi, in Ihrem und in aller Antispinozisten

---

[1]) So!

[2]) So!

[3]) Vom Jahre 1755; erschienen unter dem Titel: Gespräche. Siehe Moses Mendelssohns gesammelte Schriften, herausg. von G. B. Mendelssohn I 1843.

[4]) Aus Herders Nachlaß II S. 252.

[5]) Jacobi an Herder, 30. Juni 1784: Ueber Ihren Wunsch, daß ich meine Unterredung mit Lessing unabhängig von Mendelssohn besonders herausgeben möchte. habe ich hin und her gedacht und bei jedem Wiederüberlegen gefunden, daß ich mir selbst so nicht raten darf (WW III S. 491 f.).

System ist das, daß Gott, als das große *ens entium*, die in allen Erscheinungen wirkende Ursache ihres Wesens ein O, ein abstrakter Begriff sei, wie wir ihn uns formieren; das ist er aber nach Spinoza nicht, sondern das allerreellste, tätigste Eins, das allein zu sich spricht: „Ich bin, der ich bin, und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinung (diese beziehen sich nicht auf ihn, sondern auf die Erscheinungen untereinander) sein, was ich sein werde.“ Nicht also von der Verneinung des Satzes: *Ex nihilo nihil fit*,[1]) fängt die Philosophie der wahren Entität an, sondern von dem ewigen Satze: *Quidquid est, illud est.* Eben diesen Begriff des Seins hat Spinoza so fruchtbar entwickelt und ihn, wie mich dünkt, mit Recht über alle Vorstellungs- und Denkarten einzelner Erscheinungen sowohl, als über eingeschränkte Arten der Existenz im Raum erhoben. Was Ihr, lieben Leute, mit dem „außer der Welt existieren“ wollt, begreife ich nicht: existiert Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall ungemessen, ganz und unteilbar (denn die ganze Welt ist nur eine Erscheinung seiner Größe für uns erscheinende Gestalten), so existiert er nirgend. Außer der Welt ist kein Raum; der Raum wird nur, indem für uns eine Welt wird, als Abstraktion einer Erscheinung. Eingeschränkte Personalität paßt aufs unendliche Wesen ebenso wenig, da Person bei uns nur durch Einschränkung wird, als eine Art *modus* oder als ein mit einem Wahn der Einheit wirkendes Aggregat von Wesen. In Gott fällt dieser Wahn weg; er ist das höchste lebendigste, tätigste Eins — nicht in allen Dingen, als ob die was außer ihm wären, sondern durch alle Dinge, die nur als sinnliche Darstellung für sinnliche Geschöpfe erscheinen. Das Bild „Seele der Welt“[2]) ist wie alle Gleichnisse mangelhaft; denn für Gott ist die Welt nicht Körper, sondern ganz Seele. Hätte unsere Seele die Klarheit des Begriffs von sich und von ihrem Leibe, die Gott hat; so wäre sie so weit, daß der Körper nicht mehr für sie grober Körper, sondern sie selbst sei, wirkend in solchen und solchen Kräften, und keinen andern Arten; dann wäre sie aber

[1]) Vgl. S. 78 dieser Ausgabe.

[2]) Vgl. S. 92 ff. dieser Ausgabe.

auch Gott, d. i. ἓν καὶ πᾶν, was sie nie werden kann, so weit sie steige.[1])

Hierauf antwortet Jacobi unter dem 30. Juni 1784 teils freundschaftlich abwehrend, teils mit Hindeutungen auf weitere kritische Erörterungen, die im Fall der Drucklegung seines Briefwechsels mit Mendelssohn hinzukommen sollten.[2]) Herders religiöser Interpretation des Spinozismus setzt er seinerseits die stärksten Bedenken entgegen.

> Wenn man den Spinozismus von der Lehre des Spinoza unterscheidet, so mag es sein, daß sich eine nicht atheistische Philosophie daraus ergebe, die man aber dann erst zu erwarten hat. Hingegen mit der Lehre des Spinoza, wie sie in der Ethik steht, ist der Glaube an eine Vorsehung, an einen Plan der Welt, an einen Gott, der für sich selbst ein eignes Dasein hat, der sich seiner in sich selbst, nicht bloß in der Kreatur bewußt und ganz an sie dahingegeben, οὐδὲν καὶ πάντα ist, auf keine Art zu reimen. Dieses getraue ich mir gegen die größten Geister, die da waren, die da sind und die da kommen mögen, gegen Sie selbst, mein liebster Herder, mit entschiedenem Siege zu behaupten.[3])

Es folgten die Spinoza-Konferenzen in Weimar, während Jacobi bei Goethe weilte (18.—29. September 1784).[4]) Man kam sich persönlich,[5]) aber nicht sachlich näher. Die sachlichen Gegensätze blieben bestehen. Ausdrücklich nennt Herder in dem Brief an Jacobi vom 2. November 1784, worin er ihm für die Zuschickung des zweiten Briefes an

---

[1]) Aus Herders Nachlaß II S. 254 f.

[2]) Jacobi WW III S. 490 ff.

[3]) a. a. O. S. 494 f.

[4]) B. Suphan, Goethe und Spinoza (Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Friedrichs-Werderschen Gymnasinms zu Berlin 1881) S. 165.

[5]) Vgl. Jacobis Brief an Kraus vom 14. September 1788 (Aus Jacobis Nachlaß I 107). In diesem Rückblick erscheint die Begegnung in Weimar als der kurze Höhepunkt des geistigen Verkehrs mit Herder.

Mendelssohn[1]) dankt,[2]) die spinozistische Philosophie die einzig wahre, die eben darum nie die herrschende werden könne.[3])

Die eigentliche Antwort auf Jacobis Brief vom 30. Juni 1784 ist in Herders Schreiben vom 20. Dezember 1784 enthalten.[4])

> Ich fürchte, Bester, nicht ich, sondern Du irrest Dich in dem, was Spinoza will. Ich habe ihn, nachdem Du weg warst, zwar nicht ganz, aber hie und da von neuem gelesen, und mein erster Eindruck von ihm ist aufs neue bestätigt.[5])

Jacobis extramundaner Gott mit dem Attribut der Personalität wird abermals freundschaftlich abgelehnt.

> Gott ist freilich außer Dir und wirkt zu, in und durch alle Geschöpfe (den extramundanen Gott kenne ich nicht); aber was soll Dir der Gott, wenn er nicht in Dir ist und Du sein Dasein auf unendlich innige Art fühlest und schmeckest und er sich selbst auch in Dir als in einem Organ seiner tausend Millionen Organe genießet! Du willt Gott in Menschengestalt, als einen Freund, der an Dich denket. Bedenke, daß er alsdann auch menschlich, d. i. eingeschränkt an Dich denken muß, und wenn er parteiisch für Dich ist, es gegen andre sein wird. Sage also, warum ist er Dir in einer Menschengestalt nötig? Er spricht zu Dir, er wirkt auf Dich aus allen edlen Menschengestalten, die seine Organe waren, und am meisten durch das Organ der Organe, das Herz der geistigen Schöpfung, seinen Eingeborenen. Aber auch durch ihn nur als Organ, so fern er wie wir sterblicher Mensch war; und auch in ihm die Gottheit zu genießen, mußt Du selbst Mensch Gottes, d. i. es muß etwas in Dir sein, das seiner Natur teil-

[1]) S. 120—136 dieser Ausgabe.
[2]) Aus Herders Nachlaß II S. 259.
[3]) a. a. O. S. 260.
[4]) a. a. O. S. 263 ff.
[5]) a. a. O. S. 263.

haftig werde. Du genießest also Gott nur immer nach Deinem innersten Selbst, und so ist er als Quelle und Wurzel des geistigen, ewigen Daseins unveränderlich und unaustilgbar in Dir. Dies ist die Lehre Christus' und Moses', aller Apostel, Weisen und Propheten; nur nach verschiedenen Zeiten und nach dem Maß der Tiefe von der Erkenntnis und Genußkraft eines jeden anders gesaget. Ist der Friede Gottes im Herzen eines einzelnen Wesens, dem er sich mitteilt, höher als alle Vernunft, wie unendlich höher muß er über alle Denkkraft und die Bewegungen aller einzelnen Wesen in dem sein, der das Herz aller Herzen, der höchste Begriff aller einzelnen Vorstellungsweisen und der innigste Genuß aller Genußarten ist, die in ihm Quelle, Wurzel, Summe, Zweck und Mittelpunkt finden! Machst Du mir diesen innigsten, höchsten, alles in eins fassenden Begriff zum leeren Namen, so bist Du ein Atheus, und nicht Spinoza . . . Goethe hat, seit Du weg bist, den Spinoza gelesen; und es ist mir ein großer Probierstein, daß er ihn ganz so verstanden, wie ich ihn verstehe. Du mußt auch zu uns herüber.[1])

Als Antwort[2]) übersandte Jacobi dem Weimarer Freunde am 24. April 1785 die eben fertig gewordene zweite Darstellung des Spinozismus in dem Brief an Mendelssohn vom 21. April,[3]) und zwar mit der dringenden Bitte um eine eingehende Kritik.[4]) Herder antwortete unter dem

[1]) a. a. O. S. 263 ff.

[2]) Der inhaltlose Brief vom 9. Februar 1785 (Jacobi's auserlesener Briefwechsel I S. 374 f.) kann nicht als Antwort betrachtet werden, da er auf Herders Kritik überhaupt nicht eingeht.

[3]) S. 141—171 dieser Ausgabe.

[4]) Jacobis auserlesener Briefwechsel I S. 376 ff. — Jacobi hatte es dem Weimarer Freunde, dessen Kritik er bisher sehr summarisch behandelt hatte, diesmal plötzlich sehr dringlich gemacht. „Ich bitte Dich, lieber Herder, fliege nicht blos darüber hin, sondern lies ihn [den Brief an Mendelssohn] mit Bedacht. Du fragst mich so oft: Womit kann ich Dich erfreuen, was soll ich Dir geben? Gieb mir die wenige Zeit, die ein solches Lesen erfordert; und dann schenke mir noch eine Stunde, worin Du mir sagst, wenn Du nicht überführt wirst, daß mein Begriff von der Lehre des Spinoza der wahre sei, was Dir einen andern von derselben zulässt. . . . Die innerliche Konsistenz

6. Juni [1]) mit einer Reihe von Bedenken schriftstellerischer und sachlicher Art, unter denen die nachfolgenden die wichtigsten sind.

> (1) Der Eingang dünkt mich, bester Jacobi, zu stark, zu fechtermäßig. [2]) Ich weiß nicht mehr, was Moses [3]) gesagt oder wie er den Spinoza verstanden hat; da er ihn aber doch gewiß glaubt verstanden zu haben, und mit seinem eignen Wortsystem gewiß einig ist, so wünschte ich um alles, daß der Zutritt zu ihm freundlicher wäre. Eine linde Antwort, sagt Sirach, stillet den Zorn; dieser Eingang, gesetzt daß er auch nicht ungerecht wäre, bringt den bejahrten Philosophen, dem es schwer ist, Schüler zu werden, wahrscheinlich auf, daß er auch das Folgende mit Vorurteil gegen dich lieset. [4])

In dem Entwurf, den Jacobi an Herder geschickt hatte, muß die zweite Hälfte von §11 [5]) ursprünglich etwas

---

der Philosophie dieses Mannes ist mir von neuem ganz erstaunlich aufgefallen. . . . Diesen festen Zusammenhang, diese lebendige Einheit habe ich in dem gegenwärtigen Aufsatze darzustellen vornehmlich gesucht; und wenn ich öfters von der Richtigkeit meines Begriffes wie von der Richtigkeit des Einmaleins überzeugt war, so bin ich jetzt fast eben so gewiss, dass ein jeder über diese Sache zu urteilen Fähige, wenn er diesen Aufsatz gelesen hat und hernach die Urkunde in die Hand nimmt, von der Richtigkeit dieses Begriffes ohne sonderliche Mühe ebenso überzeugt werden muss, als ich es selbst bin.“ (a. a. O. S. 377 f.)

[1]) Aus Herders Nachlass II S. 270 ff.

[2]) Vgl. S. 141 f. dieser Ausgabe. Jacobi hat diesen auf Herders Rat in der ersten Ausgabe unterdrückten Eingang (siehe die Anm. S. 142) in der zweiten doch eingerückt, schwerlich aus Gründen der Urkundlichkeit, sondern vielmehr, um seinem Groll gegen Mendelssohn noch nachträglich Luft zu machen.

[3]) Mendelssohn, in seinen ‚Erinnerungen‘ S. 109 ff. dieser Ausgabe.

[4]) a. a. O. S. 273. — Herder hatte trotz aller Differenzen, die auch ihn von Mendelssohn abrückten, einen viel freieren Blick für dessen Verdienste, als der gegen jede fremde Art merkwürdig ungerechte Jacobi. Vgl. Herders Briefwechsel mit Mendelssohn (Aus Herders Nachlaß II S. 213 ff.).

[5]) S. 150 dieser Ausgabe.

anders gelautet haben. Wahrscheinlich so, daß dem Gott Spinozas, da er kein Einzelwesen ist, auch keine von den Bestimmungen zukommen könne, welche einzelne Dinge unterscheiden; ebensowenig ein eigenes besonderes Denken und Bewußtsein, *sondern nur das ausmachende Wesen (das esse formale) alles Denkens und Bewußtseins.*

Hierauf erwidert Herder:

(2) Ich wünschte, daß Gott kein Denken zukomme, etwas vorsichtiger bestimmt. Der reelle Grund alles Denkens ist in Gott und ihm auf die höchste Weise eigen, nur keine Vorstellungsweise irgend eines Individuum. Mich dünkt, das verführende Wort eigen könnte wegbleiben.[1]) Nur das ausmachende Wesen. Was soll das nur? Das höchste, erste, innigste Wesen eines Dinges, ja aller Dinge zu sein, ist das nur? Es ist das Reellste, Eminenteste, was gesagt werden kann. Alle Vorstellungsarten aller Dinge sind Schatten gegen die Urkraft des Denkens in Gott, so daß funditus und radicaliter Er allein denket. Auch das Wort „ausmachende Wesen" gefällt mir nicht; das reellste Wesen, was in jedem Dinge realiter, nicht negative oder privative ist, ist Gott.[2])

(3) Völlig ergebnislos waren Herders Einwendungen gegen § 12.[3])

Statt „gewisse bestimmte Weise" wäre es nicht besser „beschränkte Weise"? Das Innerst-Bestimmende, daß jedes Ding ist, was es ist, ist Gott, und der ist kein *non ens.* So fiele auch der böse Ausdruck „unbestimmte Wesen" von Gott weg. Er allein ist, und das ist das einzig höchstbestimmte Wesen — das ohne Privative durch sich selbst gegeben und bestimmt ist.[4])

[1]) Ist stehen geblieben.

[2]) a. a. O. S. 274 f. — Jacobi hat diese Einwendungen anerkannt und wenigstens formell seinen Text geändert [S. 150 dieser Ausgabe]. Immerhin ist die eigenschaftslose Denkmaterie oder Denksubstanz, als die er das absolute Denken jetzt schildert, von der erhabenen Ideenquelle, die Herder vorschwebt, ebensoweit wie die vermutlichen Ausdrücke des Urtextes entfernt.

[3]) S. 150 f. dieser Ausgabe.

[4]) a. a. O. S. 275.

(4) Dagegen geht die Aenderung der Ausgabe letzter Hand in § 13[1]) wiederum auf Herder zurück.

> Vermummt hat Spinoza nichts; wo seine Ausdrücke unpassend sind, entspringen sie von der ihm zu nahen, damals gewöhnlichen Cartesischen Sprache.[2])

(5) Den Höhepunkt der Herderschen Austellungen bildet die Kritik der Jacobischen Glaubensphilosophie.[3])

> Hier verwirrest Du, wie ich fürchte. Glauben, d. i. innere Gewißheit und Ueberzeugung, nimmt Mendelssohn auch an; und ob irgend ein Fürwahrhalten ganz ohne Gründe (klar oder dunkel empfunden) sei und sein könne, lasse ich dich verantworten. Aber wenn Du sagst: „Auch Ueberzeugung durch Vernunftgründe muß aus dem Glauben kommen“: so ist hier der Glaube wohl nichts als (wie Mendelssohn sagen wird) die Fähigkeit, sich überzeugen lassen zu können, also eine göttliche Kraft, d. i. eingepflanzte Fähigkeit und casu dato Energie der Seele; alles aber sofern nur subjektive. Wie kommt nun das Licht, das in die Welt scheint, d. i. das Objekt oder Medium, jene Fähigkeit zur Kraft zu machen,[4]) als Synonymum hierher?[5])

Zu den unmittelbar sich angliedernden Abschnitten[6]) bemerkt dann Herder noch Folgendes:

> Hier geht dieselbe Vieldeutigkeit des Worts Glauben fort. Bald ists die unmittelbare Empfindung, bald ein allgemeiner Begriff, aus ihnen gebildet, gleichsam das *formale* der subjektiven Gewißheit; und wie sehr uneigentlich heißt dies Offenbarung, da es ein *immanens* und *essentiale* unseres Denkens ist? Unten[7])

---

[1]) S. 151 dieser Ausgabe.

[2]) a. a. O. 275.

[3]) Vergl. den Abschnitt, der mit den Worten beginnt: Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren (S. 168 dieser Ausgabe).

[4]) Gemeint ist wohl die Offenbarung, wenn gleich sie in der gegenwärtigen Fassung — wieviel Jacobi hier geändert hat, wissen wir nicht — erst in dem folgenden Abschnitt (S. 169 dieser Ausgabe) namentlich bei Jacobi erscheint.

[5]) a. a. O. S. 276.

[6]) S. 169 ff. dieser Ausgabe.

[7]) S. 170 f. dieser Ausgabe: Liebe ist Leben u. s. f.

ist der Glaube wieder Folgsamkeit, eine praktische Methode einzugehen, die das Christentum vorzeichnet; ich zweifle, ob Mendelssohn das Christentum in diese praktische Methode und Manuduktion setzen werden.[1]) Ueberhaupt spricht hier ein ganz andrer Mensch, als bisher gesprochen hat; denn wenn hier[2]) gesagt wird: „Wer die Verheißungen annimmt usw.“, so fragt der Philosoph: „Wer gab sie? worauf beruhen sie?“, und, wenn im Lehrer unsres Glaubens alle schon erfüllt sind: „Wie sind sie erfüllt? Wann? Und wie weiß ich das? Woher? Er sprach: Ich bin der Weg! Waren sie da schon erfüllt? für ihn oder für andre?“ Die letzten Abschnitte[3]) wird er Dir völlig für Schwärmerei rechnen, und so wahr sie sind, so unbestimmt hat in der Kürze manches werden müssen. Mit dem Prediger in der Wüste[4]) hättest Du ihn auch verschonen mögen, und über das, was Du und er Vernunft nennen, scheints, seid ihr nicht einig. Ich lege alles zurecht; aber er?[5])

Es war nicht klug, vielleicht nicht einmal ganz freundschaftlich von Herder, wenn er, um Jacobi am Ende noch etwas Artiges zu sagen, mit den irreführenden Worten schließt:

> Aber das sind *extranea* oder es betrifft Worte. Das System Spinozas ist hier im Wesentlichen dargestellt, wie ichs mir denke.

Daß dem nicht so war, beweisen seine eigenen Gespräche über Gott, die in der ersten Fassung von 1787 zu einem großen Teil ausdrücklich gegen Jacobi gerichtet sind.

---

[1]) So; nicht: wird.

[2]) S. 170 dieser Ausgabe, erster Abschnitt.

[3]) Vermutlich vom zweiten Abschnitt auf S. 170 an: Geist meiner Religion u. s. w.

[4]) S. 171 oben. Der Prediger in der Wüste ist Hamann. In der zweiten Zeile muss es für ‚Missverständnis‘ ‚Missverhältnis‘ heißen. Ich bitte, diesen bösen, nicht durch meine Schuld im Text gebliebenen Druckfehler zu beseitigen.

[5]) a. a. O. S. 276 f.

Aber auch Jacobi war unklug genug, von den Ratschlägen seines Freundes nur einen sehr bescheidenen, seinem eigenen Selbstgefühl erträglichen Gebrauch zu machen. Wäre er Herders Mahnungen gefolgt, so würde wenigstens der ärgerliche Streit mit Mendelssohn, den Herder vorausgesagt hatte und den Jacobi hernach nicht im mindesten erwartet haben will, vermieden worden sein. In dem Brief, der am 2. September 1785 mit dem gedruckten Spinozabüchlein von Pempelfort an Herder abging, hat er dem Weimarer Freunde Folgendes zu erwidern:[1])

> Solltest Du die Briefe jetzt der Reihe nach hinter einander noch einmal lesen, so würdest Du finden, daß bei keinem Schritte die mindeste Veränderung des Standpunktes vorgegangen ist, und daß mir keiner von den Vorwürfen, welche Du befürchtest, gemacht werden kann. Von einem großen Teile Deiner Anmerkungen habe ich Gebrauch gemacht. Der Abschnitt vom Glauben aber ist mit nur ein paar unerheblichen Veränderungen davon gekommen. Was ich in diesem Abschnitt sage, ist für mich ausgemachte Wahrheit, wenn ich eine habe, und gerade ebendasselbe, nur mit anderen Worten, was ich in den vorhergehenden Briefen auch schon vorgetragen und als meine eigenste Philosophie behauptet hatte. Deine Zweifel über die Grundsätze, von denen ich dort ausgehe, mag Dir Spinoza nehmen; denn es sind seine Grundsätze. Die Definition der Gewißheit ist wörtlich und der ganze erste Absatz beinahe wörtlich aus ihm übersetzt; nur daß er des Wortes Glauben sich nicht bedient, dessen auch ich, meiner ausdrücklichen Erklärung zufolge, mich nur insofern bedient habe, als man jedes Fürwahrhalten, das nicht aus Gründen erfolgt, Glauben nennen will.

Herder dankte unter dem 16. September 1785 für die Zusendung des Spinoza-Büchleins und sprach sich, unter sorgfältiger Vermeidung jedes metaphysischen Zugeständ-

[1]) Jacobis Briefwechsel I S. 389 f.

nisses, über den neu hinzugekommenen Schluß in Worten lobender Anerkennung aus.[1])

Um Mitte Mai des Jahres 1787[2]) sandte er dann an Jacobi seine eben erschienenen Gespräche über Gott. Jacobi fühlte sich tief verstimmt. Er ließ ‚Gott und sein Wort auf sich beruhen und antwortete nicht.'[3]) Oder vielmehr: er antwortete schon; aber öffentlich, in der vierten und fünften Beilage der neuen Ausgabe des Spinoza-Büchleins von 1789.

Goethe.[4])

Zwei Goethische Gedichte hat Jacobi in seine Streitschrift eingeflochten und ohne Vorwissen des Dichters erstmals bekannt gemacht. Zunächst den Prometheus, den er vermutlich seit 1774 besaß[5]) und den er in folgender Fassung bekannt gemacht hat:[6])

Bedecke deinen Himmel, Zevs,
Mit Wolkendunst,
Und übe, Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn!
Mußt mir meine Erde

[1]) Aus Herders Nachlaß II S. 278 f.

[2]) Vergl. die Ankündigung durch Herder in dem Brief vom 7. Mai 1787 (Nachlaß II S. 285) in Verbindung mit Jacobis Schreiben an Kraus von 14. September 1788. (Aus Jacobis Nachlaß II S. 107 f.)

[3]) Jacobi an Kraus unter dem 14. September 1788 (a. a. O. S. 108)

[4]) Vergl. hierzu die ausgezeichnete Untersuchung von Bernhard Suphan, Goethe und Spinoza 1783—86 (Festschrift zur zweiten Säcularfeier des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums zu Berlin 1881, S. 161 ff). Ferner W. Dilthey, Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes (Gesammelte Schriften II 1914 S. 391 ff.).

[5]) Vergl. F. Saran, Goethes Mahomet und Prometheus 1914 S. 62 f. — Ganz irrig ist die Bemerkung Schneeges (Goethes Spinozismus 1911 S. 25), Jacobi habe den Prometheus bei seinem Besuch in Weimar im September des Jahres 1784 erhalten. Wie hätte er ihn dann schon 1780 vorzeigen können!

[6]) Vergl. M. Morris, Der junge Goethe, VI 1912 S. 349 f.

Doch lassen stehn,
Und meine Hütte
Die Du nicht gebaut,
Und meinen Heerd um dessen Glut
Du mich beneidest!

Ich kenne nichts ärmers
Unter der Sonn' als Euch Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuren und Gebeitshauch
Eure Majestät, und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Als ich ein Kind war,
Nicht wußt' wo aus wo ein,
Kehrt' mein verirrtes Aug
Zur Sonne, als wenn drüber wär
Ein Ohr zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins
Sich Bedrängter zu erbarmen!

Wer half mir wider
Der Titanen Uebermuth;
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverey?

Hast Du's nicht alles selbst vollendet
Heilig glühend Herz!
Und glühtest, jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben!

Ich Dich ehren? Wofür's?
Hast Du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?

Hast Du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?

Wähntest etwa
Ich sollt' das Leben hassen,
In Wüsten fliehn,
Weil nicht alle Knabenmorgen,
Blüthen, Träume — reiften!

Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht das mir gleich sey:
Zu leiden, weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich!

Den Namen des Dichters hat Jacobi zurückgehalten; das Gedicht selbst hat er mit einem eigentümlichen Gemisch von Umständlichkeit und Aengstlichkeit veröffentlicht.[1]) Goethe, der, wie bemerkt, nicht gefragt war, hat seine Mißbilligung nicht ganz unterdrückt. Diese bezieht sich zugleich auf das zweite ohne sein Vorwissen mit Nennung seines Namens veröffentlichte Gedicht ‚Edel sei der Mensch', das vermutlich während des Aufenthaltes bei Goethe vom 18.—29. September 1784[2]) in Jacobis Hände gelangt war. Jacobi hat es der ersten Ausgabe seines Spinoza-Büchleins vorangestellt, und zwar mit bedeutsamen, ihm eigentümlichen,

[1]) Vergl. hierüber die Anm. 30 zu S. 300 dieser Ausgabe.
[2]) Suphan, a. a. O. S. 165.

die letzten Absichten seiner Philosophie geistreich andeutenden Unterstreichungen, um derentwillen wir es hier einrücken.[1])

Edel sey der Mensch
Hülfreich und gut;
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen
Die wir k e n n e n.

Heil den Unbekannten
Höheren Wesen
Die wir a h n d e n!
Ihnen gleiche der Mensch;
Sein Beyspiel lehr' uns
Jene g l a u b e n.

Denn unfühlbar
Ist die N a t u r.
Es leuchtet die Sonne
Ueber Böse und Gute,
Und dem Verbrecher
Glänzen wie dem Besten
Der Mond und die Sterne.
Wind und Ströme
Donner und Hagel
Rauschen ihren Weg,
Und ergreifen

[1]) Ohne diese Unterstreichungen zu kennen, hat G. Schneege (Goethes Spinozismus 1911 S. 61 f) das ‚Edel sei der Mensch' in seinen religiösen, dem spiritualistischen Personalismus Jacobis ausserordentlich entgegenkommenden Konsequenzen sehr hübsch ausgedeutet. Es ist merkwürdig, daß Jacobi sich der Gesinnungen dieses Gedichtes niemals ausdrücklich gegen Goethe bedient hat, wenigstens nicht in den erhaltenen Briefen. Es hätte immerhin als eine Art von Brücke oder Uebergang dienen können.

Vorübereilend
Einen um den andern.

Auch so das Glück
Tappt unter die Menge;
Wählt bald des Knaben
Lockige Unschuld,
Und bald den kahlen
Schuldigen Scheitel.

Nach ewigen ehrnen
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseyns
Kreise vollenden.

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche.
Er unterscheidet,
Wählet und richtet.
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.

Er allein darf
Dem Guten lohnen,
Den Bösen strafen,
Heilen und retten;
Alles irrende schweifende
Nützlich verbinden.

Und wir verehren
Die Unsterblichen
Als wären sie Menschen,
Thäten im Großen
Was der Beste im Kleinen
Thut oder möchte.

Der edle Mensch
Sey hülfreich und gut;
Unermüdet schaff er
Das nützliche, rechte.
Sey uns ein Vorbild
Jener geahndeten Wesen.

Goethe mißbilligte weniger die eigenmächtige Bekanntmachung der beiden Gedichte, als die Art und Weise derselben.

> Das Beste wäre gewesen, Du hättest pure den Prometheus drucken lassen, ohne Note und ohne das Blatt, wo Du eine besorgliche Konfiskation reizest;[1]) alsdann hättest Du auch wohl das erste Gedicht [Edel sei der Mensch] ohne meinen Namen drucken mögen.[2])

Auch Goethe hat die einzelnen Stücke des Spinozabüchleins in der Handschrift eingesehen. Am 30. Dezember 1783 schreibt er an Jacobi mit Beziehung auf dessen ersten Brief an Mendelssohn vom 1. September 1783[3]):

> Wir haben uns mit Dir und Lessing unterhalten. Herder wird Dir geschrieben haben.[4]) Er ist diesen Sachen auf dem Grunde.[5])

Ueber die in dem ersten Briefe an Mendelssohn entwickelte Metaphysik Jacobis hat er sich gegen Herder recht ungünstig geäußert.[6])

---

[1]) Siehe oben S. LXXX und S. CIII Anm. 1.

[2]) Brief vom 26. September 1785. — Die Goethebriefe aus den Jahren 83—85 sind am bequemsten in der vierten Abteilung der Weimarer Ausgabe zu übersehen. — Der Briefwechsel mit Jacobi ist 1846 von Max Jacobi herausgegeben worden, die gleichzeitigen Briefe an Herder im ersten Bande ‚Aus Herders Nachlaß' 1856.

[3]) S. 69 ff. dieser Ausgabe.

[4]) Das geschah erst unter dem 6. Februar 1784. Siehe oben S. XC

[5]) Dazu Herder an Jacobi, 20. Dezember 1784: Goethe hat... den Spinoza gelesen; und es ist mir ein großer Probierstein, daß er ihn ganz so verstanden, wie ich ihn verstehe. (Aus Herders Nachlaß II S. 265).

[6]) Anfang Juni 1785 (Aus Herders Nachlaß I S. 84).

Der gute Fritz ist glücklicher, anderer Leute Meinungen, als seine eigene anschaulich zu machen. Die Stellen, wo er seinen *Salto mortale* produziert, sind nichts weniger als einleuchtend, und die erste, die ich angestrichen habe, mir ganz undeutlich und schwankend.[1] Lessing erscheint als eine köstliche Figur.[2]

Ueber das Spinozabüchlein als Ganzes urteilt Goethe unter dem 11. September 1785 folgendermaßen:

Die historische Form kleidet das Werkchen gut. Ob Du aber wohlgetan hast, mein Gedicht mit meinem Namen voraufzusetzen, damit man, wie bei dem noch ärgerlichern Prometheus, mit Fingern auf mich deute, das mache mit dem Geiste aus, der Dich es geheißen hat. Herder findet lustig, daß ich bei dieser Gelegenheit mit Lessing auf einen Scheiterhaufen zu sitzen komme.

Schon am 9. Juni 1785 hatte Goethe ein längeres zusammenfassendes Urteil über Jacobis Spinozawerk abgegeben.

Darüber sind wir[3] einig und waren es beim ersten Anblicke, daß die Idee, die Du von der Lehre

---

[1]) Diese Stelle ist vermutlich der Satz Jacobis S. 81 dieser Ausgabe: „die ganze Sache bestehe darin, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe". — Goethe mag schon damals an dem Ausdruck ‚Fatalismus' für eine den Menschen mit seiner Freiheit in den Weltzusammenhang einordnende Weltanschauung Anstoß genommen haben. Man vergleiche das schöne Tagebuchwort vom 25. Mai 1797:

Das Gesetz macht den Menschen,
Nicht der Mensch das Gesetz.
Die große Notwendigkeit erhebt,
Die kleine erniedrigt den Menschen.

Fr. Warnecke (Goethe, Spinoza und Jacobi 1908 S. 34) hat dieses Wort recht überzeugend als eine ausdrückliche Korrektur Jacobis erklärt.

[2]) ‚Köstlich' ist ein Goethisches Stimmungswort; er benennt damit, was seinen vollkommenen Beifall hat. (Suphan a. a. O. S. 167).

[3]) Goethe und Herder, die in der Spinozafrage gegen Jacobi fest zusammenhielten.

des Spinoza gibst, derjenigen, die wir davon gefaßt haben, um vieles näher rückt, als wir nach Deinen mündlichen Aeußerungen[1]) erwarten konnten; und ich glaube, wir würden im Gespräche völlig zusammenkommen.

Du erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles übrige ruht, woraus alles übrige fließt.[2]) Er beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott.[3]) Und wenn ihn andere deshalb *Atheum* schelten, so möchte ich ihn *theissimum* und *christianissimum* nennen und preisen . . .

Vergib mir, daß ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den *rebus singularibus* erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelne Dinge zu verschwinden scheinen.

Ich kann nicht sagen, daß ich jemals die Schriften dieses trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe, daß mir jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte. Meine Vorstellungs- und Lebensart erlaubens nicht. Aber wenn ich hineinsehe, glaub' ich ihn zu verstehen, das heißt, er ist mir nie mit sich selbst in Widerspruch, und ich kann für meine Sinnes- und Handelnsweise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen.

In einem späteren Briefe vom 21. Oktober 1785 bedauert er noch, daß Jacobi unter die ‚Glaubenssophisten' gegangen sei, und in einem Briefe vom 5. Mai 1786 spricht er sein eigenes Verhältnis zum Göttlichen antithetisch zu Jacobi in folgenden schönen Worten aus:

Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen;

[1]) während der Spinoza-Konferenzen im September des Jahres 1784.

[2]) S. 149 dieser Ausgabe § 10.

[3]) Dieser angesichts des ersten Buches der Ethik überaus befremdliche Satz wird aus Jacobi verständlich; siehe S. 149 dieser Ausgabe § 10.

und wenn Spinoza von der *Scientia intuitiva* spricht und sagt: *Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum;* so geben mir diese wenigen Worte Mut, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von deren *essentia formali* ich mir eine adäquate Idee zu bilden hoffen kann.

In dem Maße, in welchem Jacobis Gott den Zusammenhang mit der Welt verlor, fühlte Goethe den seinigen sich immer mehr in die Welt verschlingen.[1]) Die ‚hohle Kindergehirnempfindung'[2]) Jacobis drängte ihn unwillkürlich auf die Seite Spinozas und des Spinozismus hinüber. „Die Spekulation", so äußerte er sich später zum Kanzler von Müller[3]) — „die Spekulation, die metaphysische, ist Jacobis Unglück geworden; ihm haben die Naturwissenschaften gemangelt, und mit dem bischen Moral allein läßt sich doch keine große Weltansicht fassen."

Kant.[4])

Auch der Kritiker der reinen Vernunft ist in den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn hineingezogen worden. Der seit langem mit Kant befreundete Verfasser der ‚Morgenstunden' hatte dem ‚alles zermalmenden Kant'[5]) unter

---

[1]) Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi S. 265.

[2]) Italienische Reise, Rom, den 23. Oktober 1787 (Cottasche Jubiläumsausgabe Bd. 27 S. 135).

[3]) 26. Januar 1825.

[4]) Vgl. Vorländers Einleitung zu Kants Schrift, ‚Was heißt: sich im Denken orientieren?' (Immanuel Kants kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik; Phil. Bibl. Bd. 46b, 1905 S. XXVII ff.). Ferner die Einleitung zu Mendelssohns ‚Morgenstunden' in Moses Mendelssohns Schriften, hrsg. von M. Brasch I 1880 S. 291 ff. Endlich vor allem die vorzügliche Darstellung von B. Erdmann, Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft 1878 S. 118 ff. u. S. 143 ff.

[5]) Das berühmte Wort aus der Vorrede zu den ‚Morgenstunden'.

dem 16. Oktober 1785[1]) sein metaphysisches Hauptwerk zugeschickt. Dieser erklärte in einem in der Jenaer Literaturzeitung veröffentlichten Brief an Christian Gottfried Schütz (Ende November 1785)[2]) das „Werk des würdigen Mendelssohn" zwar „in der Hauptsache für ein Meisterstück der Täuschung unserer Vernunft", andererseits aber doch zugleich für das „letzte Vermächtnis" und „vollkommenste Produkt" einer „dogmatisierenden Metaphysik", und als ein „nie von seinem Werte verlierendes Denkmal der Scharfsinnigkeit eines Mannes, der die ganze Stärke einer Erkenntnisart, der er sich annimmt, kennt, und sie in seiner Gewalt hat, an welchem also eine Kritik der Vernunft, die den glücklichen Fortgang eines solchen Verfahrens bezweifelt, ein bleibendes Beispiel findet, ihre Grundsätze auf die Probe zu stellen, um sie darnach entweder zu bestätigen oder zu verwerfen."

Etwas kritischer spricht er sich in den vom 4. August des Jahres 1786 datierten Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jacobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden aus.[3])

> Räumt man der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sich bloß auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, daß sie alsdann für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens . . . durch Vernünfteleien zu entscheiden . . . und so durch angemaßten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat; statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Uebersinnlichen durch strenge Kritik

[1]) Kants Briefwechsel, Akademie-Ausgabe Bd. I S. 389 ff.

[2]) a. a. O. S. 405 f. — Erdmann S. 144 ff.

[3]) Kants Kleine Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, hrsg. von F. M. Schiele (Phil. Bibl. Bd. 49 II) 1902 S. 127 f.

die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert sein kann. Daher ist eine Widerlegung jener Anmaßungen, so gut sie auch gemeint sein mögen, der Sache selbst, weit gefehlt, nachteilig zu sein, vielmehr sehr beförderlich, ja unumgänglich nötig.

Kant stimmt also mit Jacobi in der Ablehnung des Mendelssohnschen Rationalismus überein, unterscheidet sich aber von diesem stark durch die Hochschätzung von Mendelssohns intellektuellem Charakter und durch die Motivierung seines Gegensatzes zu Mendelssohn. Was das erste betrifft, so spricht er den ‚Morgenstunden' dieselbe programmatische Bedeutung zu, die Jacobi für Spinoza in Anspruch nimmt. Hier hat Jacobi in der Folge über Kant gesiegt. Was das zweite anbelangt, so begnügt sich Kant in der Konsequenz seines Systems mit der wohlerwogenen Bemerkung, daß der absolute Rationalismus auch atheistisch werden könne, während Jacobi zu zeigen versucht, daß er es unbedingt werden müsse. Methodisch ist Kant hier unzweifelhaft der Stärkere; faktisch scheint der Rationalismus des 19. Jahrhunderts die Aufstellungen Jacobis bestätigt zu haben.

Endlich steht im Verhältnis Kants zu Mendelssohn Scharfsinn gegen Scharfsinn, reifere gegen reife Aufklärung; im Verhältnis Jacobis zu Mendelssohn steht dagegen ein mit dem Scharfsinn zerfallener Tiefsinn gegen einen des Tiefsinns ermangelnden Scharfsinn,[1]) Aufklärungskritik gegen

[1]) Vgl. S. 72 ff. dieser Ausgabe, wozu übrigens Hamann sehr richtig bemerkt: „Ihre Vergleichung des Tief- und Scharfsinns mit dem Durchmesser und der Sehne eines Zirkels ist mir weder genau noch deutlich genug" (1. Dez. 1784 an Jacobi; Johann Georg Hamanns Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi, hrsg. von C. H. Gildemeister 1868 S. 21). — Jacobi hat Scharfsinn und Tiefsinn von Anfang an und jedenfalls in schärfstem Gegensatz zu Kant als unversöhnliche Gegensätze empfunden, und zwar in der Weise, wie er es später in einem berühmt gewordenen Brief an Reinhold unter

Aufklärungsdogmatik.[1]) Daß Kant im Prinzip, das heißt in der grundsätzlichen Einschätzung der Vernunft, auf der Seite Mendelssohns steht, ist trotz der Zustimmung festzuhalten, durch die er Jacobi ausgezeichnet hat.[2])

Für die Uebersendung der zweiten Ausgabe der Spinozabriefe dankt er diesem unter dem 30. August 1789[3]) mit folgenden anerkennenden Worten:[4])

> Sie haben sich . . . das Verdienst erworben, zuerst die Schwierigkeiten in ihrer größten Klarheit dar-

---

dem 8. Oktober 1817 ausgedrückt hat: „Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüte ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, so daß sie mich gemeinschaftlich trügen; sondern wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt zugleich auch unaufhörlich mich das andere.“ (Friedrich Heinrich Jacobis auserlesener Briefwechsel, hrsg. von Roth, II. 1827 S. 478).

[1]) Jacobi nennt die Aufklärungsdogmatik in seinem ersten Brief an Hamann vom 16. Juni 1783 sehr drastisch „die Kot-Philosophie unserer Tage, die mir von Kindesbeinen an ein Greuel war“ und bemerkt in demselben Briefe: „Mir deucht, unsere Philosophie ist auf einem schlimmen Abwege, da sie über dem Erklären der Dinge die Dinge selbst zurückläßt, wodurch die Wissenschaft freilich sehr deutlich und die Köpfe sehr hell, aber auch in demselben Maße leer und seicht werden. Nach meinem Urteil ist das größeste Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele; nächster, niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Einfache, das Unauflösliche“ (Aus F. H. Jacobis Nachlaß, hrsg. von R. Zoeppritz I S. 57 u. 56 f.; vgl. S. 90 dieser Ausgabe).

[2]) Vgl. dazu als Bestätigung die Schlußworte Jacobis aus dem Brief an Hamann vom 4. September 1786: „Die Jenaer sind gar zu schlimme Vögel, daß sie mich zwischen dem blinden und dem Kantischen Glauben in die Mitte stellen. Den Kantischen Glauben kann ich unmöglich auf mir sitzen lassen. Ich möchte ebensowohl den Verdacht, ich weiß nicht welcher Sünde, auf mir haben.“ (Hamanns Briefwechsel S. 396).

[3]) So in den Kantbriefen der Akademie-Ausgabe Bd. II S. 72. — Jacobi hat den von ihm selbst veröffentlichen Brief ohne Angabe des Tages vom Oktober datiert. (WW III S. 520).

[4]) a. a. O. S. 73 f.

zustellen, welche den teleologischen Weg zur Theologie [1]) umgeben und vermutlich Spinozen zu seinem System vermocht haben. [2]) Mit raschen Schritten auf Unternehmungen zu einem großen, aber weit entfernten Ziel ausgehen, ist der gründlichen Einsicht zu aller Zeit nachteilig gewesen. Der die Klippen zeigt, hat sie darum doch nicht hingestellt, und ob er gleich gar die Unmöglichkeit behauptet, zwischen denselben mit vollen Segeln (des Dogmatismus) durchzukommen, so hat er darum doch nicht alle Möglichkeit einer glücklichen Durchfahrt abgeleugnet. Ich finde nicht, daß Sie hiezu den Kompaß der Vernunft unnötig oder gar irreleitend zu sein urteilen. Etwas, was über die Spekulation hinzukommt, aber doch nur in ihr, der Vernunft selbst, liegt, und was wir zwar (mit dem Namen

---

[1]) den Kant selbst bekanntlich noch in der Kritik der Urteilskraft, in der allgemeinen Anmerkung zur Teleologie, Randziffer 470 f. der Vorländerschen Ausgabe, unter den von ihm verworfenen Wegen am günstigsten beurteilt hat.

[2]) Vgl. § 85 der Kritik der Urteilskraft, Randziffer 405 f. der Vorländerschen Ausgabe: Um die Zweckmässigkeit der Natur ohne die Annahme von Zweckursachen erklären zu können, erdachten Physiker, die zugleich Theologen sein wollten, ein Wesen, „in welchem, als alleiniger Substanz, die Dinge nur inhärierende Bestimmungen wären; welche Substanz .zwar nicht durch Verstand Ursache der Welt, in welcher aber doch, als Subjekt, aller Verstand der Weltwesen anzutreffen wäre; ein Wesen folglich, das zwar nicht nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit des Subjekts, von dem sie bloß Bestimmungen sind, auch ohne Zweck und Absicht notwendig sich aufeinander beziehen mußten. So führten sie den Idealismus der Endursachen ein, indem sie die so schwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmäßig vorgefundener Substanzen, statt der Kausalabhängigkeit von einer, in die der Inhärenz in einer verwandelten; welches System in der Folge, von Seiten der inhärierenden Weltwesen betrachtet, als Pantheismus, von Seiten des allein subsistierenden Subjekts als Urwesens (späterhin) als Spinozismus, nicht sowohl die Frage vom ersten Grunde der Zweckmäßigkeit der Natur auflöste, als sie vielmehr für nichtig erklärte, indem der letztere Begriff, aller seiner Realität beraubt, zur bloßen Mißdeutung eines allgemeinen ontologischen Begriffs von einem Dinge überhaupt gemacht wurde.“

der Freiheit, einem übersinnlichen Vermögen der Kausalität in uns, zu benennen, aber nicht zu begreifen wissen, ist das notwendige Ergänzungsstück derselben. Ob nun Vernunft, um zu diesem Begriffe des Theismus zu gelangen, nur durch etwas, was allein Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns unerfaßliche übernatürliche innere Einwirkung, habe erweckt werden können, ist eine Frage, welche bloß eine Nebensache, nämlich das Entstehen und Aufkommen dieser Idee betrifft. Denn man kann ebensowohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemein sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind,

Man wird nach dem oben im Text mitgeteilten Briefe annehmen dürfen, daß Kant sich seinen Begriff vom Spinozismus unter dem Einfluß Jacobis gebildet hat. Der Ausdruck ‚Idealismus der Endursachen', der nichts anderes als die Nichtigkeitserklärung der Endursachen bedeutet, rückt mit Jacobi den Schwerpunkt des Spinozismus von der Unendlichkeitsidee in die Kritik der Zwecke. Vergl. S. 80 ff., S. 89 und S. 131 ff. dieser Ausgabe. — Die Substanz, in der, als Subjekt, aller Verstand anzutreffen wäre, ohne daß sie selbst durch Verstand Ursache der Welt ist, erinnert wiederum an Jacobi. „Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens." (S. 87 dieser Ausgabe). „Das Denken, welches bloß eine Eigenschaft, eine Beschaffenheit der Substanz ist, kann in keinem Sinne die Ursache der Substanz sein" (S. 124).

Daß es die zweite Ausgabe der Spinozabriefe gewesen ist, die Kant zu seiner Konstruktion des Spinozismus angeregt hat, ist aus Hamanns Berichten zu schließen, nach denen die erste Ausgabe in dieser Hinsicht keine Wirkung getan hat. Kant hat die Auslegung Jacobis so wenig als den Text des Spinoza sich selbst verständlich machen können (Hamann an Jacobi, 28. Oktober 1785; Briefwechsel S. 121). „Kant hat mir gestanden, den Spinoza niemals recht studiert zu haben, und, von seinem eignen System eingenommen, hat er weder Lust noch Zeit, in fremde sich einzulassen" (3. Dezember 1785; Briefwechsel S. 152).

Die Zeitverhältnisse sind der vorgetragenen Annahme insofern günstig, als der zu den Schlußpartien der Kritik der Urteilskraft gehörige § 85 sehr wohl erst im Herbst des Jahres 1789 geschrieben zu sein braucht. Das Werk ist Ostern 1790 erschienen (Vorländer S. XII).

> man einen jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit (anjetzt) durch die bloße Vernunft überzeugen kann. — Den Synkretismus des Spinozismus mit dem Theismus in Herders Gott haben Sie aufs gründlichste widerlegt . . . Ausfälle auf Ihre und einige Ihrer würdigen Freunde Behauptungen habe ich jederzeit mit innerem Schmerz wahrgenommen und auch dawider Vorstellungen getan.

Eine glänzendere Anerkennung als diese konnte Jacobi gewiß nicht erwarten. Der Vernunftkritiker reicht dem Vernunftkritiker im Hinblick auf den gemeinsamen Vorstoß gegen die Bastionen des Dogmatismus die Hand. Aber dieser Händedruck erfolgt um den Preis einer Deutung Jacobis, die dieser in seiner Antwort vom 16. November 1789 [1]) als eine Verkennung seiner Absichten zu kritisieren ehrlich genug gewesen ist. [2]) Kant hat hierauf nicht wieder geantwortet. Jacobi aber hat den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen seiner und der Kantischen Metaphysik durchaus richtig gefühlt. Die Basis der Kantischen Metaphysik ist der kritische Rationalismus, die der Jacobischen dagegen ein hyperkritischer Irrationalismus.

Das zeigt sich am klarsten in der kleinen lehrreichen Beantwortung der Frage ‚Was heißt: sich im Denken orientieren?' [3]) Es heißt nach Kant: in kritischen religiösen Fragen, oder, um mit ihm selbst zu reden, im unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Uebersinn-

---

[1]) Kantbriefe, Akademie-Ausgabe, Bd. II S. 99 ff.

[2]) Vgl. besonders S. 102: „Bei der Frage, ob diese [die religiösen] Erkenntnisse wirkliche oder nur eingebildete Erkenntnisse sind (siehe oben S. XXXVIII dieser Einleitung) . . . wird die (man ergänze: durch die positive Beurteilung der Vernunft und ihres Verhältnisses zur Geschichte bedingte) Verschiedenheit zwischen Ihrer Theorie und meiner Überzeugung auffallend."

[3]) Niedergeschrieben im Juli, erschienen im Oktober des Jahres 1786 in der Berlinischen Monatsschrift. Vgl. die Einleitung zu Vorländers Ausgabe (Immanuel Kants kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, Phil. Bibl., Bd. 46[b], 1905, S. XXXV und XXVII).

lichen,[1]) sich weder, wie Mendelssohn, durch die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes,[2]) noch, wie Jacobi, durch Offenbarungen leiten lassen, sondern durch die eigentümlichen Gesichtspunkte der reinen sittlichen Vernunft. Was diese Vernunft zum Zweck ihrer Selbsterhaltung anzunehmen genötigt ist, wird dadurch Moment eines sittlichen Vernunftglaubens, der dem unkontrollierbaren Offenbarungsglauben Jacobis nicht näher steht, als der unerschwinglichen spekulativen Vernunfterkenntnis Mendelssohns.[3]) Denn wenn auch Mendelssohn freilich die Eigenart der die religiösen Ueberzeugungen tragenden Vernunft und damit zugleich den logischen Geltungswert dieser Ueberzeugungen verkannt hat, so „bleibt ihm doch das Verdienst, daß er darauf bestand, den letzten Probierstein der Zulässigkeit eines Urteils hier wie allerwärts nirgends als allein in der Vernunft zu suchen."[4]) Keine Vernunftkritik kann die Ueberzeugung erschüttern, daß das einzige religiöse Orientierungsmittel „wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloß die eigentliche reine Menschenvernunft sei", nicht aber „ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn,[5]) keine überschwengliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung ohne Einstimmung der Vernunft gepropft werden kann."[6]) Denn wenn der Vernunft in religiösen Angelegenheiten „das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen, bestritten wird, so ist aller Schwärmerei . . . eine weite Pforte geöffnet."[7])

---

[1]) Vorländer S. 151.

[2]) S. 114 dieser Ausgabe.

[3]) Vgl. die erleuchtende Unterscheidung von Vernunfteinsicht, Vernunfteingebung und Vernunftglaube, Vorländer S. 156.

[4]) Vorländer S. 155.

[5]) Vgl. den Auszug aus Lavater, S. 180 Anm. a) dieser Ausgabe.

[6]) Vorländer S. 148.

[7]) Vorländer S. 158.

Wohl dürfen Jacobi und Wizenmann[1]) sich dem konventionellen Rationalismus gegenüber als „Männer von Geistesfähigkeiten und erweiterten Gesinnungen“ fühlen.[2]) Aber sie mögen bedenken, daß sie mit ihrer Offenbarungsphilosophie das kostbare Gut der Denkfreiheit bedrohen, dessen Aufhebung selbst den freien Schwüngen ihres Genies bald ein Ende machen würde.[3])

> Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta,[4]) es mögen Vernunftgründe sein;[5]) nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein! Widrigenfalls werdet ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Teile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt wäre, sich seiner Freiheit gesetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen![6])

Diese nachdrückliche Warnung vor den mit jeder Offenbarungsphilosophie verbundenen Gefahren einer intellektuellen und religiösen Anarchie bestätigt noch einmal den starken Abstand der Kantischen von der Jacobischen Vernunftkritik.

---

[1]) Über Wizenmann, den scharfsinnigen Verfasser der nicht unbedeutenden Schlüsse der Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie (Vorländer S. 148), siehe unten S. CXXVI ff.

[2]) Vorländer S. 160.

[3]) Ibidem.

[4]) wie bei Jacobi und Wizenmann.

[5]) wie bei Mendelssohn und Kant; bei jenem theoretische, bei diesem praktische Vernunftgründe.

[6]) Schlußworte, Vorländer S. 162 f. — Zum Ganzen vergleiche man die zehn Jahre später erschienene, gegen Schlossers Platonismus und die im Anzug begriffene Philosophie der Romantik gerichtete Altersschrift von 1796: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosphie (Phil. Bibl. Band 46d).

Diese gipfelt in der Leugnung einer zu religiösen Urteilen befähigten Vernunft, jene vielmehr in der Entdeckung einer solchen in den Tiefen des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Jacobi kennt nur einen irreligiösen, Kant unter dem Gesichtspunkt des reinen Denkens nur einen religiös neutralen, unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Urteilskraft dagegen sogar einen religiös produktiven Rationalismus.

Ueber die spinozistische Frage hat Kant sich nur ganz nebenher geäußert,[1]) wiewohl Jacobi eine solche Aeußerung durch zwei offenbar nur zu diesem Zwecke herangezogene ‚Erläuterungen' des Spinozismus aus der Kritik der reinen Vernunft[2]) augenscheinlich hervorzurufen gehofft hat. Dem Drängen seiner Freunde nach einer öffentlichen Widerlegung[3]) gab er nicht nach, sondern überließ es diesen, zu protestieren.[4]) Wie ungünstig er anfangs über die Philosophie der Spinozabriefe[5]) überhaupt geurteilt hat, zeigen die Worte aus dem

---

[1]) „Der Spinozismus spricht von Gedanken, die doch selbst denken und also von einem Accidens, das doch zugleich für sich als Subjekt existiert: ein Begriff, der sich im menschlichen Verstande gar nicht findet und sich auch in ihn nicht bringen läßt". „Der Spinozismus gibt vor, die Unmöglichkeit eines Wesens einzusehen, dessen Idee aus lauter reinen Verstandesbegriffen besteht, . . . und vermag doch diese über alle Grenzen gehende Anmaßung durch garnichts zu unterstützen. Eben um dieser willen führt der Spinozismus gerade zur Schwärmerei." Vorländer S. 159 Anm. — Unter Schwärmerei ist alles unmotivierte Denken, also nicht nur das religiöse, sondern ebenso auch das irreligiöse zu verstehen; und dieses ist hier offenbar gemeint.

[2]) S. 146 Anm. 3) und S. 156 Anm. 16) dieser Ausgabe.

[3]) Christian Gottfried Schütz an Kant, Februar 1786: „Ich ersuche Sie . . . gehorsamst . . . um eine Erklärung, ob Sie nicht Hr. Geh. Rat Jacobi in seinem Buche über Spinoza mißverstanden, wenn er ihre Ideen von (!) Raum anführt, und sagt, sie seien ganz im Geiste Spinozas geschrieben." (Kantbriefe, Akademie-Ausgabe, Bd. I S. 407).

[4]) Siehe oben S. LXXVIII.

[5]) Die ihm Hamann schon im September des Jahres 1785 zugesteckt hatte. Hamann an Jacobi, unter dem 28. September 1785 (Briefwechsel S. 108).

Brief an Marcus Herz vom 4. April 1786: „Die Jacobische Grille ist keine ernstliche, sondern nur eine affektierte Genieschwärmerei, um sich einen Namen zu machen, und ist daher kaum einer ernstlichen Widerlegung wert.“ [1])

Hamann. [2])

Unter zahlreichen Freunden ist Hamann derjenige, der Jacobi zur Zeit seines Streites mit Mendelssohn persönlich am nächsten gestanden hat. Eine solche Folge von Briefen, wie er sie seit dem Spätherbst des Jahres 1784 von Hamann empfing, hat selbst Jacobi nicht wieder erhalten, dessen Korrespondenz selbst unter den Verhältnissen seines Zeitalters durch ihren ungewöhnlichen Umfang auffällt. [3]) Auch sachlich stand Hamann ihm gerade damals so nahe, wie kaum ein zweiter von seinen Freunden; hatte er selbst doch eben erst (Anfang 1784) gegen Mendelssohns ‚Jerusalem‘ sein ‚Golgatha und Scheblimini‘ geschrieben. [4])

---

[1]) Kantbriefe, Akademie-Ausgabe, Bd. I S. 419.

[2]) Vgl. C. H. Gildemeister, Hamann und Jacobi, in dessen Hamann-Studien 1873 S. 205—258.

[3]) Johann Georg Hamanns Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi, herausg. von C. H. Gildemeister 1868.

[4]) C. H. Gildemeister, Johann Georg Hamanns, des Magus im Norden, Leben und Schriften III 1857, S. 6 und S. 79 ff. — Hamanns Schriften, herausg. von Fr. Roth VII 1825 S. 17 ff. — Hier S. 43 folgende an Jacobi erinnernde Sätze: „Der charakteristische Unterschied zwischen Judentum und Christentum betrifft . . . lediglich zeitliche Geschichtswahrheiten, die sich zu einer Zeit zugetragen haben und niemals wiederkommen — Tatsachen, die durch einen Zusammenfluß von Ursachen und Wirkungen in einem Zeitpunkt und Erdraum wahr geworden, und also nur von diesem Punkt der Zeit und des Raumes als wahr gedacht werden können, und durch Autorität bestätigt werden müssen.“ Hierdurch, und nicht durch ein *Plus* von Offenbarungswahrheiten zu einem angeblichen Grundstock von religiösen Vernunftwahrheiten, unterscheidet sich nach Hamann das Christentum vom Judentum. Beide stehen sich nicht wie Offenbarungs- und Vernunftreligion gegenüber, sondern wie Offenbarungsreligionen von verschiedenem Tatsachengehalt.

Voll tiefer Skepsis gegen den Rationalismus, auch den kritischen Kantischer Prägung,[1]) religiöser Positivist, wie Jacobi, nur sehr viel körniger in Ausdruck und Empfindung als dieser,[2]) sieht er in der spinozistischen Metaphysik ein leicht als solches zu durchschauendes Machwerk einer substanzlosen Spekulation.

> In meinen Augen ist schon Spinozas Aberglauben an die mathematische Form ein Blendwerk und eine sehr unphilosophische Gaukelei. Mit der Untersuchung der 15 Erklärungen und Grundsätze fällt das ganze erste Buch der Ethik über den Haufen. Ein solcher Streusand trägt kein Gebäude, kaum ein papiernes.[3])

> Wer keine Erfahrung hat oder braucht, kann sich immer mit diesen Schellen reiner Vernunft die Zeit vertreiben.[4])

Um so gewichtiger ist Hamanns Urteil über Jacobis Spinozabüchlein, wie er es mit Claudius[5]) nennt. Er hebt bei aller Ideengemeinschaft die schriftstellerischen Mängel des Werkes in ziemlich kräftigen Worten hervor.

---

[1]) „Ich mag . . . nicht ein Wort gegen Kant verlieren, weil er von der Ueberlegenheit seines Systems ebenso überzeugt ist, als ich Mißtrauen dagegen habe." (an Jacobi, 15. Januar 1786; Briefwechsel S. 193.)

[2]) „Erfahrung und Offenbarung sind einerlei, und unentbehrliche Flügel und Krücken unserer Vernunft, wenn sie nicht lahm bleiben und kriechen soll. Sinn und Geschichte ist das Fundament und der Boden; jene mögen noch so trügen, und diese noch so einfältig sein: so ziehe ich sie allen Luftschlössern vor. *Δος μοι που στω* — nur keine geläuterte und abgezogene und leere Wörter — die scheue ich, wie tiefe stille Wasser und glattes Eis." (14. Nov. 1784; Briefwechsel S. 16.) — Gnade und Wahrheit sind Lebensgüter, die „geschichtlich offenbart" werden müssen und „sich nicht ergrübeln, noch ererben, noch erwerben" lassen (16. Januar 1785; Briefwechsel S. 48).

[3]) Briefwechsel S. 121.

[4]) Briefwechsel S. 61.

[5]) Briefwechsel S. 128.

> Ein wenig zusammengesetzt und buntscheckig ist Ihre Komposition, mein lieber Jonathan. Ihre Antwort an Hemsterhuis eine Episode. Der Anfang historisch, die Mitte metaphysisch, und das Ende wenigstens poetisch und verrät Ihren Geschmack an dithyrambischen Schriftstellern. [1])

Einige Wochen später drückt er sich folgendermaßen aus: [2])

> Der jüdische Philosoph [Mendelssohn] beklagt sich, Ihre metaphysische Sprache nicht verstehen zu können. Es geht mir ebenso, wenn ich Ihnen die Wahrheit sagen soll. Seine Uebersetzung des Spinoza in den Morgenstunden ist mir einleuchtender, als Ihre Darstellung seines Systems, das gleich dem K(antischen?) aus lauter wortreichen Formalitäten ohne denkbaren Inhalt besteht.

Sehr scharfsinnig hat er bereits nach Empfang der Handschrift des ersten Briefes an Mendelssohn die Unwahrscheinlichkeit erkannt, mit welcher Lessing nach Jacobis Bericht in der Prometheusode Spinozismus entdeckt haben soll.

> Bei aller Schönheit des Gedichts kann ich die Anwendung nicht finden, die Lessing davon gemacht . . . Die erste Hand, welche Lessing urgierte, war vermutlich Aeschylus. [1])

---

[1]) 3. Dezember 1785; Briefwechsel S. 149. — Dazu die Exposition in dem Briefe vom 28. Dezember 1785 (Briefwechsel S. 173 f.): „Der Anfang Ihres Büchleins betrifft ein historisches Faktum und ist also Erzählung. . . . Darnach kommt der dogmatische und kritische Teil. — Ihr Brief an Hemsterhuis war doch wahrlich keine Antwort auf seinen Brief und überflüssig zum historischen Teil des Werks. Sie verraten darin zu viel *arcana* Ihrer Philosophie. Das Ende war in einer ganz anderen Manier, die Goethe Glaubenssophisterei nennt. Weder Hemsterhuis mag wissen, wie er zu diesem Brief von Ihnen gekommen ist, noch das Publikum, warum Sie selbigen in Original und Uebersetzung mitteilen. Es ist weder rechte Widerlegung noch Entschuldigung des Spinozismus."

[2]) 15. Februar 1786; Briefwechsel S. 223.

[3]) 1. Dezember 1784; Briefwechsel S. 21. — Vgl. oben S. LXXX u. S. LXXXII.

Vor einer Beantwortung des Mendelssohnschen Manifestes ‚An die Freunde Lessings' hat er in seiner großzügigen Art wiederholt, aber bekanntlich vergebens gewarnt.[1]) Als die Antwort dann doch herauskam, blieb ihm nur übrig, die überschwenglichen Attribute, mit denen Jacobi ihn in seine Sache als einen großen und heiligen Mann hineingezogen hatte, mit dicker Tinte durchzustreichen.[2])

Lavater.

Am 6. Januar 1813 schrieb Goethe an Jacobi mit Beziehung auf dessen noch immer fortwirkenden, in der Altersschrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung 1811 (WW III) völlig exklusiv gewordenen Personalismus Folgendes:

> Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Per-

[1]) 4. Januar 1786: „Man muß nicht jedem Narren zu Gebot stehen, der sich um eine halbe oder viertel Wahrheit mit uns balgen will." (Briefwechsel S. 184.) — 26. Februar 1786: „Das Leben ist so kurz und köstlich, daß es schade ist, es mit Katzbalgereien, mit gelehrten Wortkriegen zu versudeln." (Briefwechsel S. 240.) — 15. März 1786: „Zu antworten haben Sie im Grunde gar nicht nötig, noch weniger, sich dazu reizen und zwingen zu lassen. Ihr Stillschweigen wird den Berliner Marktschreiern unerwarteter und empfindlicher sein, als die beste Antwort." (Briefwechsel S. 263.) — 25. März 1786: „Je länger sie warten und die Schwätzer ausgeifern lassen, desto treffender wird Ihr Motto werden, desto nachdrücklicher für Sie reden." (Briefwechsel S. 268.)

[2]) Misericordias Domini 1786: „Das ganze Wortspiel ist nicht klug von Dir, Du läufst Gefahr, Dich um Deinen Beinamen Ariel und Jonathan zu bringen, und setzest mich in die unumgängliche Verlegenheit, in allen mir zugedachten Exemplaren die beiden sokratischen Epitheta durch und durch mit der dicksten und schwärzesten Tinte überzustreichen." (Briefwechsel S. 303.) — Vgl. die Anm. S. 355 f. dieser Ausgabe.

sönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen.

In einer auf diese herrlichen Worte vorausdeutenden, für seine Verhältnisse überraschend großzügigen Weise drückt sich Lavater über dasselbe Problem gegen den schon damals in diesem Punkte außerordentlich empfindlichen Jacobi in dem wichtigen Brief vom 5. September 1787 aus.[1]) Der Grundgedanke ist dieser, daß wir zwar in jedem Falle genötigt sind, die Vorstellung des höchsten Wesens durch Unterscheidung und Vergleichung von unserm eigenen Wesen zu abstrahieren, daß aber die Einsicht in diesen Zusammenhang uns nicht berechtigt, ein einziges Moment unserer menschlichen Natur — und wäre es auch das erhabene des Geistes und der Freiheit — ausschließlich und in gewaltsamer Abtrennung von dem andern Moment unserer Eingeschlossenheit in den allgemeinen Naturzusammenhang zur Ausdeutung des höchsten Wesens zu benutzen.

Wir treten aus unserer Natur heraus, wenn wir uns einen bloß willkürlichen, durch keinen Weltmechanismus gern gebundenen Gott denken. Wir treten aus unserer Natur heraus, wenn wir uns einen bloß mechanischen, von aller Freitätigkeit freien Gott denken.[1])

Wie jeder sich ansieht, sieht er das Universum an. Nun kann ich mich entweder bloß als Maschine ansehen, die durch ihren eigenen Mechanismus lebt — und dann ist mir Spinozas Welt recht; oder ich kann mich als ein freitätiges Selbst ansehen, das durch jede Bewegung dem Mechanismus entgegenarbeitet, ohne ihn zu zerstören — dann ist mir der Bibel Gott recht. So vereinig' ich Spinozismus und Christentum, das sich wie Ja und Nein aufzuheben scheint, aber mehr nicht aufhebt, als der Mechanismus und die Freitätigkeit unsere Natur. Beides koexis-

[1]) Jacobis auserlesener Briefwechsel I S. 423 ff.

[2]) a. a. O. S. 426.

> tiert in und neben einander in uns — keins hebt das andere wirklich auf. Ja, Spinoza selbst könnte sich einen Christus als das *non plus ultra* von Kraftprodukt seines Universums denken, wodurch sein Universum determiniert schiene.[1])

Jacobi mag durch dieses Bekenntnis um so mehr enttäuscht worden sein, als Lavater erst wenige Monate zuvor, unter dem 23. Juni 1787, Herders ‚Gott' energisch abgelehnt hatte.[2])

> Herders Gespräche über Gott sind ein philosophisch leichtsinniges, geistig feines, geniales Zauberspiel. Leichtsinnig heiß ich, was Prätension auf Religiosität zu haben scheint, und was am Ende summarisch uns Gott nicht näher gebracht, nicht froher, nicht existenter gemacht hat . . . Treffliche, wichtige Wahrheiten sind in seiner Schrift, aber mir mangelt der Bibelgott darin.

Nun mußte Jacobi nicht nur die ihm so anstößige Kombination von Spinozismus und Christentum, sondern noch außerdem eine empfindliche Kritik des ihm so werten Personalismus von dem Züricher Freunde hinnehmen. Er antwortet unter dem 14. November 1787 kategorisch:

> Mir ist Personalität α und ω; und ein lebendiges Wesen ohne Personalität scheint mir das Unsinnigste, was man zu denken vorgeben kann.[3])

Lavater erwidert unter dem 13. Dezember 1787:

> Wir personifizieren alles, was unpersönlich ist —

---

[1]) a. a. O. S. 427 f. — Man denkt bei den letzten Worten unwillkürlich an Spinozas Bekenntnis zu jener ewigen göttlichen Weisheit *(Dei aeterna sapientia), quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit* (ep. XXI § 4).

[2]) Aus F. H. Jacobis Nachlaß I S. 92 f.

[3]) Jacobis auserlesener Briefwechsel I S. 436.

Himmel, Natur, Schicksal[1]) — wie unnatürlich also, wenn wir das, was wir uns als Prinzipium, Seele, Ressort dieses alles denken — entpersönlichen wollten . . . So wahr und völlig gewiß indes für uns Personen die völlige Persönlichkeit dieses für uns gedenkbaren Gottes ist, so können wir doch nicht sagen, daß er für alle sentierenden Wesen gleich persönlich sei. — Mir ists gedenkbar, daß er für bloß sehende Wesen nichts als das reinste Licht, für bloß hörende nichts als Stimme, Wort, Schall, Musik, Harmonie, für bloß riechende bloß der reichhaltigste und feinste Wohlgeruch sein könnte . . .

Bis ich einen persönlichen Gott habe, mit dem ich wenigstens so vertraulich korrespondieren kann, wie mit Dir, der mir so determiniert antwortet, wie Du, hab' ich keinen . . .

Aber der Gott, der sich zeigen kann, der persönliche Gott als solcher, ist, wenn ich sagen darf, nur eine Silhouette Gottes, des unschaubaren, weltentragenden — nur ein relativer Gott! Ein Gott für Personen — ein Ich für Ichheiten.[2])

Aber Jacobi verstand auch diese hübsche, echt Lavaterische Zurechtweisung nicht. Ich weiß — so antwortete er unter dem 21. Januar 1788 —

Ich weiß, daß Gott für alle sentierende Wesen nicht gleich persönlich sein kann. Aber ein bloß hörendes, sehendes oder riechendes Wesen scheint mir ein Unding.[3])

Claudius.

Sehr hübsch hat Claudius über den Streitfall geurteilt in den beiden Anzeigen, die er von Jacobis Spinoza-Büchlein und Mendelssohns ‚An die Freunde Lessings' im Februar 1786 hatte ausgehen lassen, unter dem Titel: Zwei Rezensionen in Sachen der Herren Lessing, M. Mendessohn

[1]) Auch „der dezidierteste Atheist personifiziert alle Augenblicke seine Welt und sein Schicksal", hatte Lavater in dem Schreiben vom 5. September 1787 bemerkt (a. a. O. S. 427).

[2]) a. a. O. S. 438 f.

[3]) a. a. O. S. 447.

und Jacobi [wieder abgedruckt im 5. Teil der sämtlichen Werke (1790) S. 171—203]. Da indessen mehr die Personen als die Sachen beurteilt werden und Claudius, mehr außer als über der Sache stehend, mit Rücksicht auf sich selbst und sein Publikum das Philosophisch-Spekulative möglichst ins Menschlich-Allgemeine hinüberspielt, so wird es an dieser Stelle genügen, auf seine Beurteilung hingewiesen zu haben, um so mehr, als dieselbe in den meisten Claudius-Ausgaben enthalten ist und also leicht eingesehen werden kann.

Was Claudius mit diesen ‚Zwei Rezensionen' gewollt hat, drückt der Berichterstatter der Allgemeinen Deutschen Bibliothek sehr hübsch in folgenden Worten aus: „Er sucht den ganzen Streit Herrn Jacobi zu Gefallen mit dem Schleier naiver und philanthropischer Laune zu umhüllen. So entzog einst die Göttin der Liebe ihren Liebling durch eine Nebelwolke aus dem Streite mit den Griechen; und auch Asmus würde seinen Freund auf eine ähnliche Art davongebracht haben, wenn dieser nicht freiwillig in den Streit zurückgekehrt wäre." [1])

Thomas Wizenmann.

Dieser in seiner Art helle und scharfsinnige Kopf, dessen frühen Tod kein geringerer als Kant bedauert hat, [2]) schrieb als Jacobis Schützling in Pempelfort mit Beziehung auf den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn eine nicht unbedeutende Schrift: Die Resultate der Jacobischen und

---

[1]) Allgemeine deutsche Bibliothek 1786, 68. Bd., S. 563.

[2]) Kritik der praktischen Vernunft, S. 183 der Vorländerschen Ausgabe, die Anmerkung. — Ueber Thomas Wizenmann (geb. am 2. November 1759 zu Ludwigsburg in Württemberg, gest. am 22. Februar 1787 zu Pempelfort) vgl. die zweibändige Monographie von A. Freiherrn v. d. Goltz, Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobis in Mitteilungen aus seinem Briefwechsel und handschriftlichen Nachlasse, wie nach Zeugnissen von Zeitgenossen. Ein Beitrag zur Geschichte des innern Glaubenskampfes christlicher Gemüter in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, 2 Bde., 1859.

Mendelssohnschen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freywilligen. Leipzig 1786.

Diese das Lessingproblem ganz ausschaltende, nur auf die prinzipielle Seite des Streites eingehende Schrift ist eine außerordentlich geschickt paraphrasierende Verteidigung Jacobobis und des religiösen Positivismus gegen den Rationalismus Mendelssohns.[1]) Es können aus diesem Buch, das übrigens mit seitenlangen Auszügen aus Jacobi und Mendelssohn angefüllt ist, hier nur zwei Stellen herausgehoben werden. Die erste enthält ein ansprechende Aufklärung des Jacobischen Offenbarungsbegriffs.[2])

> Ich nenne es mit Jacobi eine wahrhafte Offenbarung, zu deren Versicherung Vernunftgründe schlechterdings nichts beitragen können, daß wir einen Körper haben, und daß Dinge außer uns sind. Denn durch die Sinne werden wir weder den Körper unmittelbar, noch die Dinge außer uns gewahr, sondern bloße Eindrücke und Formen, welche uns selbst verändern. Es ist dem Philosophen unmöglich, aus der Weise, wie wir Eindrücke von Dingen außer uns empfangen, darzutun, daß wirklich Dinge außer uns sind. Im Gegenteil, so bald ich mir es erlaube, Dinge, welche bloß die sinnliche Evidenz angehen, aus Vernunftgründen zu beurteilen, so ist weiter kein Grund vorhanden, bloße Modificationen in mir selbst als Beweise von Dingen außer mir anzusehen. Die Natur bewirkt diese Ueberzeugung durch eine Täuschung, welche die Vernunft weder auseinandersetzen, noch beurteilen kann. Und sie soll es auch nicht können; denn es ist außer ihrer Sphäre. So wenig wir imstande sind, mit den Ohren zu sehen und mit den Augen zu hören, so wenig sollen und können wir Gefühle beweisen und Vernunftschlüsse fühlen. In diese zwei Sphären teilet sich der ganze Umfang der menschlichen Erkenntnis: Er-

[1]) Als Hauptzweck bezeichnet Wizenmann selbst den Erweis der „Vernunftmäßigkeit eines Glaubens an Offenbarung“, „sobald diese Offenbarung gültige historische Zeugnisse für sich hat“ (v. d. Goltz, a. a. O. II S. 139).

[2]) S. 20 ff.

fahrung und Vernunftschlüsse. So wie es dem Sinne und der Einbildung, lieber sagte ich: der Erfahrung, unmöglich ist, irgend eine Beziehung wahrzunehmen und als solche zu erkennen, so ist es der Vernunft unmöglich, das Dasein irgend eines Dinges zu beweisen. Durch Erfahrung nehme ich Dasein wahr, und durch die Vernunft bemerke ich die Beziehungen dieses Daseins. — Die Philosophie sollte wenigstens dazu gut sein, beides richtig zu unterscheiden, und nicht das eine in die Sphäre des andern selbst übertragen. So würde sie aus den ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis einsehen, daß es keinen apodiktischen Beweis irgend eines Dinges, so fern es da ist, geben kann.

Die zweite Stelle faßt das religionsphilosophische Ergebnis dieser Arbeit in folgenden charakteristischen Worten zusammen: [1])

Es ist gewiß, daß die menschliche Vernunft . . . keiner transscendenten Erkenntnis Gottes fähig ist; das heißt: es ist gewiß, daß unsere Ueberzeugung von dem Dasein Gottes aus Vernunftgründen bloß auf einer täuschenden Verwechselung unserer Natur mit der Natur des Universums beruhet. Ist also keine transscendente Erkenntnis Gottes möglich, so ist im Grunde gar keine aus der bloßen Vernunft möglich, als eine hypothetische; und der Glaube an eine freitätige Gottheit müßte daher in dem Grade abnehmen, in welchem die Bündigkeit des spekulativen Räsonnements wächst.

Wir können demnach vollkommen versichert sein, daß der Mensch für die transscendente Erkenntnis Gottes nicht gemacht ist; folglich entweder für gar keine oder für die historische . . .

Mit seiner Geschichte rückt seine Erkenntnis fort, und es ist politisch wie theologisch wahr, daß die wahre eigentliche Erkenntnis nur in dem Grade transscendenter werden kann, in welchem es die Geschichte wird. Die Geschichte folgt uns nach bis in eine andere Welt; und sie allein kann das *που στω* jeder weiteren Entwicklung sein.

[1]) S. 252 ff.

Erklärung der Zeichen.

Zugrunde gelegt ist überall der Text der Ausgabe letzter Hand, was indessen nur für die Schriften Jacobis in Betracht kommt, da Mendelssohns Schriften nur einmal vorliegen.

In den Briefen über die Lehre des Spinoza sind die Zusätze der zweiten Ausgabe in eckige [ ], die der dritten in spitze Klammern ‹ › gesetzt. Die wenigen Stücke, die nur in der ersten und dritten Ausgabe sich finden, sind in doppelte Klammern ‹[ ]› eingeschlossen.

Die Beilagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza, eine Beigabe der zweiten Ausgabe des Spinozabüchleins, sind nur zweimal erschienen. Die Zusätze der zweiten Ausgabe sind in eckige Klammern [ ] eingeschlossen.

Dasselbe Verfahren ist in der zweimal erschienenen Antwort Jacobis ‚Wider Mendelssohns Beschuldigungen' eingehalten.

Die mit Buchstaben versehenen Anmerkungen stammen vom Herausgeber, dessen Bemerkungen durch *Schrägschrift* kenntlich gemacht sind.

B.

Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn.

I.

Aus

Moses Mendelssohns

Morgenstunden

oder

Vorlesungen über das Dasein Gottes.

[Vorlesung XIII, XIV, XV]

Diese drei Vorlesungen sind der Ausgabe entnommen, die s. Z. unter nachstehendem Titel erschienen ist:

Moses Mendelssohns

Morgenstunden

oder

Vorlesungen

über das Daseyn Gottes.

Erster Theil.

Berlin, 1785.
Bey Christian Friedrich Voß und Sohn.

Spinozismus. — Pantheismus, — Alles ist Eins und Eins ist Alles. — Widerlegung.

Die Spinozisten behaupten: Wir selbst und die sinnliche Welt ausser uns, seyn nichts für sich Bestehendes; sondern bloße Modificationen der unendlichen Substanz. Kein Gedanke des Unendlichen könne ausser ihm und abgesondert von seinem Wesen zur Würklichkeit gelangen; denn es gebe nur eine einzige Substanz von unendlicher Denkungskraft und unendlicher Ausdehnung. Gott, sagt der Spinozist, ist die einzige nothwendige und auch nur die einzige mögliche Substanz, alles Uebrige lebt, webt und ist nicht ausser Gott; sondern Modification des göttlichen Wesens. Eins ist Alles und Alles ist Eins.

So sonderbar diese Meynung auch klingt und so sehr sie von der gemeinen Bahn des gesunden Menschenverstandes abweicht; so hat sie doch von jeher denkende Köpfe zu Anhängern und Freunden gehabt. Ja, Schwärmer und Atheisten haben sich vereinigt, sie anzunehmen; weil sie in der That diese entgegengesetzten Irrthümer zu ver- ‖ binden scheint. Daß sie an 214
Atheismus streifet, scheinet dem ersten Blicke nach in die Augen zu fallen. Allein Wachter hat in einem besondern Tractat*) angezeigt, daß sie in der kabba-

*) Wachter Spinozismus im Judenthum.

lischen Schwärmerey ihren Ursprung habe, und ganz auf dieselbe gebauet sey. Lasset uns indessen nicht auf die Folgesätze sehen, die dieser Schule zur Last geleget werden, sondern auf die Gründe, auf welche sie sich stützet. Wir schweben hier in einer Region von Ideen, die von der unmittelbaren Erkenntniß zu weit entfernt ist; in welcher wir unsere Gedanken blos durch den Schattenriß der Worte zu erkennen geben; ja blos durch Hülfe dieser Schattenrisse selbst wieder zu erkennen im Stande sind. Wie leicht ist hier der Irrthum! Wie groß die Gefahr, den Schatten für die Sache zu halten! Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für bloße Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten. Verändert die mindeste Klei-
215 nigkeit ‖ im Schattenriß: sogleich erhält das ganze Bild ein andres Ansehen, eine andere Physiognomie. So auch mit Worten und Begriff. Die kleinste Abweichung in der Bestimmung eines Grundwortes führt am Ende zu ganz entgegengesetzten Folgen, und wenn man den Punkt aus den Augen verloren, von welchem man gemeinschaftlich ausgegangen ist; so streitet man am Ende nicht mehr um Worte, sondern um die wichtigsten Sachen. Wir müssen also auf den Scheideweg zurück, wo der Spinozist uns verläßt und seinen eignen Weg nimmt, um zu sehen, ob wir den Streit nicht beylegen können, bevor wir uns trennen.

Wovon gehen wir aus? Was können wir unter uns als ausgemacht annehmen und voraussetzen, um nach dessen Maaßgebung den Streitpunkt zu richten? So viel mir von der Lehre der Spinozisten bekannt ist, kommen sie mit uns in folgenden Lehrsätzen überein: Das nothwendige Wesen denkt sich selbst, als schlechterdings nothwendig; denkt die zufälligen Wesen, als auflösbar in unendliche Reihen; als Wesen, die ihrer Natur

nach rückwärts || eine Reihe ohne Anfang 216
zu ihrem Daseyn voraussetzen und vorwärts
eine Reihe ohne Ende zur Würklichkeit be-
fördern.

Bis hieher kann uns der Anhänger Spinozens zur Seite gehen, aber hier scheidet sich der Weg. Diese Reihe von zufälligen Dingen, sagen wir, haben ausser Gott ihre eigene Substantialität; ob sie gleich nur als Würkungen seiner Allmacht vorhanden seyn können. Die endlichen Wesen bestehen für sich zwar abhängig vom Unendlichen, und ohne das Unendliche nicht denkbar; aber doch der Subsistenz nach mit dem Unendlichen nicht vereiniget. Wir leben, weben und sind, als Würkungen Gottes, aber nicht in ihm. Der Spinozist hingegen behauptet: Es gebe nur eine Einzige unendliche Substanz; denn eine Substanz müsse für sich bestehen, keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedürfen und also unabhängig seyn. Da aber kein endliches Wesen unabhängig seyn könne; so sey auch kein endliches Wesen eine Substanz. Hingegen sey das Weltall eine wahre Substanz, indem es in seiner Unbegränztheit alles in sich schließet, || und also keines andern 217
Wesens zu seinem Daseyn bedarf; mithin unabhängig ist. Dieses Weltall, fährt der Spinozist fort, bestehet aus Körpern und Geistern, das heißt nach der Lehre des Cartesius, die der Spinozist annimmt, es giebt Ausdehnung und Gedanken; Wesen, die ausgedehnt sind, und Wesen, welche denken. Er eignet daher seiner einzigen unendlichen Substanz zwey unendliche Eigenschaften zu, unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken, und dieses ist sein: Eins ist Alles; oder vielmehr, er spricht: der gesammte Inbegriff unendlich vieler endlichen Körper, und unendlich vieler Gedanken, mache Ein einziges unendliches All aus, unendlich an Ausdehnung und unendlich an Denken: Alles ist Eins.

Man hat mit Recht den Scharfsinn bewundert, mit welchem Spinoza auf diesen Grundideen sein System aufführt, und bis auf seine kleinste Theile mit geometrischer Festigkeit verbindet. Gebet ihm diese Grundideen zu, so stehet sein Gebäude unerschüttert da, und ihr könnet nicht den kleinsten Stein aus seinem Zu- ‖
218 sammenhange rücken. Wir haben also bloß diese Grundideen zu untersuchen, und zu sehen, in wie weit die sich von unsern gewöhnlichen Begriffen entweder der Sache nach, oder bloß in den Worten unterscheiden.

Um uns diesem System so viel möglich zu nähern, lasset uns vor der Hand nicht rügen, daß Spinoza das Unendliche der Kraft nach, mit dem Unendlichen der Ausbreitung, der Menge nach, die intensive Größe mit der extensiven, zu verwechseln scheint. Aus unendlich vielen endlichen Gedanken setzet er das an Gedanken Unendliche gleichsam zusammen. Auf diese Weise entstehet bloß das Unendliche der Ausbreitung nach. Wenn aber das Unendliche unabhängig seyn soll; so muß es nicht extensive unendlich, sondern intensive ohne Gränzen und Schranken seyn; nicht der Ausbreitung, sondern der Kraft nach muß es unendlich seyn, wenn es keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedürfen soll. Ich werde dieses in der Folge ausführlicher
219 berühren, und lasse es vor der Hand dahin ‖ gestellt seyn, um die übrigen Grundideen des spinozischen Systems etwas genauer zu prüfen.

Daß in der Erklärung des Wortes Substanz eine Willkührlichkeit lieget, die den Spinoza von der gemeinen Bahn abgeführt hat, ist schon von vielen, und fast von allen seinen Widersachern gerügt worden. Eine solche Substantialität, die er voraussetzet, ein für sich bestehendes Daseyn, das unabhängig ist, und keines andren Wesens zu seiner Würklichkeit bedarf, legen auch wir keinem endlichen zufälligen Wesen bey. Auch wir gestehen, daß eine solche selbstgenügende Substan-

tialität bloß dem unendlichen und nothwendigen Wesen zukomme, und daß es selbst von diesem keinem endlichen Wesen mitgetheilet werde. Allein wir unterscheiden das Selbstständige von dem Fürsichbestehenden. Das Selbstständige ist unabhängig und bedarf keines andern Wesens zu seinem Daseyn. Dieses also ist unendlich und nothwendig; das Fürsichbestehende aber kann in seinem Daseyn abhängig, und dennoch, als ein von dem unendlichen abgesondertes Wesen, vorhanden seyn. Das heißt, es lassen sich We- || sen denken, die nicht blos als Modificationen eines 220
andern Wesens bestehen, sondern ihre eigene Bestandtheit haben und selbst modificirt sind. Eine Substantialität von dieser zwoten Gattung glauben wir mit Recht auch endlichen zufälligen Wesen zuschreiben zu können. Alles, was Spinoza also mit geometrischer Schärfe aus seiner Erklärung der Substanz herleitet, können wir gar wohl gelten lassen; aber nur von dem selbstständigen Wesen, dem allein Unendlichkeit der Kraft nach und nothwendiges unabhängiges Wesen zukommt, keinesweges aber von allen für sich bestehenden Dingen. Will Spinoza diese, ihrer Abhängigkeit halber, nicht Substanz nennen; so streitet er bloß in Worten. Wird der Unterschied in der Sache zugegeben; so erdenke man für die Bestandtheit abhängiger Wesen einen andern Nahmen, um einen Unterschied, der in der Sache liegt, nicht unbemerkt zu lassen; und der Zwist ist entschieden.

Diese Bemerkung, wenn sie gleich die Lehre des Spinoza nicht über den Haufen wirft; so trift sie doch seine Beweisthümer und Gründe. || Sie zeiget, daß Spi- 221
noza das nicht erwiesen, was er erweisen wollte. Sie schwächet daher die Kraft seiner Waffen, oder lenkt sie von dem Ziele ab, dahin er sie gerichtet hatte. An Statt zu beweisen, daß alles Fürsichbestehende nur Eins sey, bringet er am Ende blos heraus, daß alles Selbstständige

nur Eins sey. An Statt darzuthun, daß der gesammte Inbegriff alles Endlichen eine einzige selbstständige Substanz ausmache, erhält er am Ende blos, daß dieser Innbegriff von der einzigen unendlichen Substanz abhängen müsse. Dieses aber wird alles zugegeben, ohne daß der Streit deßwegen entschieden sey. Er hat also den Streitpunkt völlig da gelassen, wo er ihn gefunden hat. Seine Beweisthümer sind bündig, aber sie widerlegen uns nicht.

Folgende Bemerkung dringet etwas tiefer in die Sache ein, und greifet nicht nur die Beweisthümer, sondern die Lehre des Spinoza selbst an. Spinoza, sprechen seine Gegner, eignet seiner unendlichen Substanz Ausdehnung und Gedanken zu; weil sich auf diese Grundbegriffe nach der Theorie des Cartesius alles Denkbare
222 zurück- ‖ bringen läßt. In der Ausdehnung bestehet, nach diesem Weltweisen, das Wesen der Körper, und im Denken das Wesen der Geister. Allein, wenn wir auch zur Ausdehnung den Begriff der Undurchdringlichkeit hinzuthun; so erschöpfet dieses blos das Wesen der Materie. Zum Körper aber gehöret, außer der Materie, auch noch Form, d. i. die Bewegung, sammt allen ihren Modificationen. Spinoza hat also blos die Quelle der Materie angewiesen. Wo sollen wir aber die Quelle der Form suchen? Wodurch erhält der Körper seine Bewegung, der organisirte Körper seine Bildung, d. i. seine planvolle und regelmäßige Bewegung, und jeder andre Körper seine Figur? Wo kann der Ursprung hiervon anzutreffen seyn? Nicht im Ganzen; denn das Ganze hat keine Bewegung. Das Sämmtliche aller Körper, in eine einzige Substanz vereiniget, kann den Ort nicht verändern und hat weder Organisation, noch Figur. Also in den Theilen. Mithin müssen die Theile auch ihr abgetheiltes Daseyn haben, und das Ganze ein bloßes Aggre-
223 gat aus denselben seyn. Hätten die Theile, wie ‖ Spinoza vorgiebt, nicht ihr abgesondertes Daseyn, und

wären sie blos Abänderungen oder Vorstellungsarten des Gesammten; so könnten sie keine andre Modification haben, als die aus den Eigenschaften des Ganzen fließen. Woher die Form in den Theilen, wenn das Ganze keine Quelle dazu darbietet?

Einen ähnlichen Schlußfehler kann man dem Spinoza auch in Absicht auf die Geisterwelt vorwerfen. Er hat bloß für das Materiale des Denkens gesorgt, und ihm eine Quelle in den Eigenschaften des Unendlichen angewiesen. Wahrheit und Unwahrheit findet bey ihm ihren Ursprung in den Eigenschaften der einfachen Substanz. Woher aber die Güte und Vollkommenheit, Lust und Unlust, Schmerz und Vergnügen, überhaupt alles, was nach unsern Begriffen zum Billigungs- oder Begehrungsvermögen gehört? Wenn das Ganze keines Vorherwissens, keines Vorsatzes, keiner Billigung und keines Verlangens fähig ist; woher alle diese Begriffe in den Theilen, die doch nichts für sich bestehendes haben und, seiner Meinung nach, bloße Modifi- ‖ cationen der ein- 224
zigen Substanz sind? Es ist wahr, Spinoza will auch in den Theilen alle Freyheit aufheben, alle Wahl für bloße Täuschung halten, und den willkührlichen Entschluß, von dem wir glauben, daß er von uns abhänge, der Wahrheit nach, einer unumgänglichen Nothwendigkeit unterwerfen. Er hatte also in seinem System nicht für das zu sorgen, dessen Daseyn er nicht eingestand; mithin wird ihm Freyheit, Wille und Willkühr, und alles, was davon abhängt, weiter keine Schwierigkeit machen können. Allein hiermit ist gleichwohl im Grunde dem Uebel nicht abgeholfen. Alles, was Spinoza wider Freyheit und Willkühr zu erinnern hat, trift blos das System des vollkommenen Gleichgewichts, das er allein Freyheit nennet. Er erkennet keine andere Zwanglosigkeit, als die Befreyung von allem Einflusse der Bewegungsgründe und Triebfedern, von aller mitwürkenden Erkenntniß des vorhergesehenen Guten und

Bösen; eigentlich dasjenige, was die Deterministen das vollkommne unentschiedene Gleichgewicht
225 nennen. Da er nun einsah, || daß die vorhergesehenen Bewegungsgründe und Triebfedern der freyesten Wahl ihre Bestimmtheit und Unausbleiblichkeit geben; so umfaßte Er allen Erfolg unter dem vielschichtigen Worte Nothwendigkeit, und sagte die Wahl oder Willkühr vernünftiger Wesen sey nothwendig. Hingegen muß Spinoza aller seiner Gründe ungeachtet dasjenige, was die Deterministen Freyheit nennen, gar wohl zugeben, oder er streitet mit ihnen blos in Worten. Er hat keinen Grund, diejenige Freyheit aufzuheben, die der Erkenntniß des Guten und Bösen folgt, und von dem vorhergesehenen Besten bestimmt wird. Da er, wenigstens in Absicht auf das Endliche, den Unterschied zwischen Gutem und Bösem, Begehrlichem und Nichtbegehrlichem, Lust und Unlust u. s. w. nicht läugnen kann; so muß er auch alles zugeben, was aus diesen Ideen folgt; mithin auch ihre Mitwürkung auf die Bestimmung des Endlichen, ihren Einfluß auf die Abänderungen des denkenden Wesens. Wenn wir also dem Worte Nothwendigkeit seine Vieldeutigkeit nehmen; wenn wir den
226 Begriff genauer bestimmen, || einen Unterschied machen zwischen der physischen und sittlichen Nothwendigkeit, und wie von uns geschehen, das physisch Nothwendige aus der Erkenntnißquelle, das sittlich Nothwendige hingegen aus der Billigungsquelle fließen lassen, und wenn uns dann Spinoza diesen Unterschied, der in der Sache selbst lieget, nicht in Abrede seyn kann; so muß er eingestehen, daß das Formale des Denkens von dem Materialen desselben zu unterscheiden sey, daß die Eigenschaft zu denken nicht nothwendig die Eigenschaft zu billigen in sich schließe, daß Gutes und Böses, so wie die Zuneigung zu jenem und die Abneigung von diesem, eine andre Quelle haben müssen, als Wahrheit und Unwahrheit. Wo ist aber diese Quelle zu finden,

wenn in den Eigenschaften der einzigen Substanz keine Spur davon anzutreffen seyn soll?

Wir sehen also, daß das System Spinozens in zweyerlei Rücksicht mangelhaft ist. So wohl in Absicht auf die Körperwelt, als in Absicht auf die denkenden Wesen, hat er blos für das Materiale, aber nicht für das Formale gesorget, und ‖ wie sehr wird sich sein System 227
dem unsrigen nähern, wenn er das Formale mit aufnehmen, und von der einen Seite die Quelle der Bewegung, so wie von der andern Seite die Quelle der Billigung, anzugeben suchen wird.

Und nun zu der Bemerkung, die ich oben berührt, und in der Folge weiter auszuführen versprochen. Ich erinnere mich aber, daß keine Weitläuftigkeit von Nöthen sey. Wolf hat in dem zweyten Theil seiner natürlichen Theologie diesen Einwurf wider den Spinozismus mit der ihm eigenen Deutlichkeit und Ausführlichkeit vorgetragen, und noch hat, so viel ich weiß, kein Anhänger oder Vertheidiger dieses Systems den Einwurf zu beantworten gewagt.[1]) Ich darf ihn also hier nur kürzlich wiederholen. Jede Beschaffenheit der Dinge hat ihre Ausbreitung und ihre Stärke, ihre Extension und ihre Intension. Durch das Hinzuthun mehrerer gleichartigen Dinge nimmt die Beschaffenheit an Ausbreitung, aber nicht an Stärke zu. Thut laues Wasser zu lauem Wasser, so habt ihr mehr, aber nicht wärmeres Wasser; füget seichte Kenntniß zu seichten ‖ Kenntnissen, so er- 228
langet ihr ausgebreitetere, aber nicht gründlichere und tiefere Einsicht. Eine ausgebreitetere Ursache kann zwar eine stärkere Würkung hervorbringen, und mehrere Lichtstralen eine stärkere Beleuchtung verursachen; aber es ist in der Würkung nicht mehr bloßes Hinzuthun, sondern innere Verstärkung, die durch die gesammlete Mehrheit der Strahlen bewirkt wird. Sonst giebt eine mittelmäßige Beleuchtung vieler Zimmer kein stärkeres Licht, als dieselbe Beleuchtung eines einzigen kleinen

Zimmers. Alles dieses leuchtet in die Augen, und wird zum Ueberfluß in jedem Lehrbuche der Ontologie hinlänglich ausgeführt. Wenn also endliche Wesen auch in ihrer unendlichen Menge zusammen gefaßt werden, so erwächst aus denselben eine totale Unendlichkeit, blos der Menge und Ausbreitung nach. Die Intension oder die Stärke der Beschaffenheit bleibt im Ganzen immer noch endlich. Nun kann nach dem Spinoza selbst nur das Unendliche der Stärke nach unabhängig seyn und keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedürfen. Er
229 wird also ausser dem totalen Inbegriff aller end- ‖ lichen Wesen, welcher nur der Ausbreitung nach unendlich seyn kann, noch ein einziges unendliches Wesen zugeben müssen, welches der Stärke nach ohne Gränzen ist. Ja, da nach seinem Geständnisse nur eine einzige Substanz unabhängig seyn kann; so wird er sein Unendliches der Menge nach von diesem Unendlichen der Stärke nach müssen abhängen lassen.

Daß ein Unendliches der Ausbreitung nach nicht selbstständig seyn könne, sondern von dem Unendlichen der Kraft abhängen müsse, erhellet auch aus folgender Betrachtung. Alle ausgebreiteten Dinge, sie mögen endlich oder unendlich seyn, geben keine wahre Einheiten; sondern Inbegriffe, Aggregate von Vielem; nicht einzelne, sondern sämmtliche, collektive Wesen. Wenn schon einerley Ausdehnung aller Materie wesentlich zukömmt; so ist das Ausgedehnte doch nicht immer dasselbe; keine wirkliche Einheit, sondern eine Wiederholung einer und eben derselben Beschaffenheit in den kleinsten Theilen der Materie. So auch mit der Schwere, wenn sie dem Körper
230 beywohnen soll, und so mit der Zeugungs- ‖ oder Organisationskraft, wenn man sie als eine Eigenschaft des gebildeten Körpers ansehen will. Ist schon die Kraft in der Absonderung immer dieselbe, und mit einer und derselben Idee zu umfassen; so kann sie doch dem Kör-

per nicht als Eigenschaft beywohnen, ohne in jedem Atom desselben gleichsam wiederholt zu werden. Es ist freylich dieselbe Federkraft, die in meiner Uhr die Feder spannet, und dort am Firmament die Wolken sammlet und forttreibet; aber diese Einheit ist blos abstrackt; der Sache nach muß die Kraft in den verschiedenen Objecten auch verschiedentlich wiederholt, und also nicht mehr Eins, sondern Vieles bleiben.

Wenn vieles in einem Inbegriffe zusammenkommen, und ein Aggregat ein sämtliches Wesen ausmachen soll; so geschiehet dieses blos durch die Vorstellungen denkender Subjecte, die sie in einem Begriffe umfassen und sammeln. Ausserhalb und von Seiten der Objecte existiren blos Einheiten, und zwar jede für sich, einzeln. Blos in den Vorstellungen denkender Subjecte kommen diese Einheiten zusammen und bilden Inbegriffe, || Vieles in Einem, Aggregate. Eine Heerde 231
Schaafe bestehet an und für sich aus einzelnen Thieren dieser Art; ein Sandhügel aus einzelnen Körnlein; aber in dem Begriffe denkender Wesen werden sie gesammlet und verbunden, und dadurch aus jenen Eine Heerde; aus diesen Ein Haufe. Ohne denkende Wesen würde die Körperwelt keine Welt seyn, kein Ganzes ausmachen; sondern höchstens aus lauter isolirten Einheiten bestehen. Dieses habe ich bey einer andern Gelegenheit weitläuftiger ausgeführt, und dadurch bewiesen, daß die Seele nicht materiell seyn könne.

Es hat aber mit der Geisterwelt eine ähnliche Beschaffenheit. Wenn schon dieselbe Kraft zu denken allen zukommt; so ist es doch nicht dieselbe Einheit, die in allen denkt. Vielmehr muß dasjenige, was wir durch Kraft oder Eigenschaft zu denken verstehen, in jedem Gegenstande wiederholt werden und jedem denkenden Wesen für sich zukommen. Dem Begriffe nach ist es zwar einerley Kraft, oder Attribut des Denkens, wie Spinoza sich ausdrückt, vermöge dessen wir alle || hier 232

denken; allein der Sache nach und in der Würklichkeit muß diese Kraft jedem von uns besonders zukommen; wenn wir anders selbst denken, und nicht, wie einige scholastische Philosophen geglaubt haben sollen, eine einzige Kraft für uns alle denken soll.

Jedes denkende Wesen, wenn es endlich ist, denkt indessen blos einen Theil der Welt, eine Seite und Aussicht derselben, die nicht das Ganze mit gleicher Deutlichkeit umfasset. Blos in dem Inbegriffe aller denkenden Wesen, in dem Totalen derselben, liegt nach dem Spinoza das Weltall in seiner allumfassenden Deutlichkeit. Aber dieses Totale, dieses Zusammennehmen, Vieles in Einem, dieser Inbegriff setzet, wie wir gesehen, ein denkendes Subject voraus, das in seiner Vorstellung umfasset, sammlet und verbindet. Ohne dieses vereinigende Subject bleiben die Theile isolirt und unverbunden, immer noch Vieles, und nur durch die umfassende Gedanken werden sie vereint.

Wenn also nach dem Spinoza das Weltall, oder die
233 wahre Substanz in dem Inbegriff aller ‖ materiellen und denkenden Wesen bestehet; so setzet dieser Inbegriff das Daseyn eines inbegreifenden Subjects voraus. Dieses Subject wird alle Seiten umfassen, alle Begriffe endlicher Wesen in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit verbinden und sie alle mit der vollkommensten Deutlichkeit denken müssen; denn jede Dunkelheit in der Vorstellung läßt eine Lücke zurück, und der Inbegriff, den wir suchen, ist nicht vollständig. Ohne Geisterwelt machen die körperlichen Dinge kein System aus; aber die eingeschränkten Geister bilden gleichsam nur Bruchstücke des Ganzen, die von einem uneingeschränkten Geiste in ihrem unendlichen Bezirke umfaßt und in Ein System verbunden werden müssen. Daß dieser schrankenlose Geist der Kraft nach unendlich, selbstständig und unabhängig seyn wird, ergiebt sich von selbst; und sonach hätte uns Spinozens Idee von dem unend-

lichen Weltall auf das nothwendige Daseyn eines der Kraft nach unendlichen, einzelnen Wesens geführt, dessen Gedanken alles Mannigfaltige der Körper- und Geisterwelt auf das allerdeutlichste umfassen und in Ein System verbinden, ‖ und ohne welches das Unend- 234
liche der Ausbreitung nicht subsistiren kann. — Auf solche Weise würde unser Zwist mit diesem Weltweisen ja hier am Scheidewege schon größtentheils beygelegt seyn. Wir hätten dabey diesen redlichen Wahrheitsforscher zu unserm Freunde; denn gewiß der Mann, der sein Leben einzig und allein der Wahrheit gewidmet hatte, würde sich der Wahrheit nicht aus Eigensinn oder Eitelkeit widersetzen. Wir könnten ihn umarmen und noch eine weite Strecke gemeinschaftlich fortgehen. Ja, wenn uns Spinoza alles dieses zugiebt; so wären wir beynahe schon am Ziele. ‖

XIV. 235

Fortgesetzter Streit mit den Pantheisten. — Annäherung, — Vereinigungspunkt mit denselben. — Unschädlichkeit des geläuterten Pantheismus, — Verträglichkeit mit Religion und Sittlichkeit, in so weit sie praktisch sind.

Mit nichten, würde mein Freund, Lessing, rufen, wenn er unsrer letzten Vorlesung beygewohnet hätte; ihr seyd bey weitem noch nicht am Ziele, und rufet Sieg, bevor ihr überwunden. Wenn auch alle die Bemerkungen richtig wären, die ihr wider Spinoza vorgebracht habet; so hättet ihr am Ende doch nur blos Spinozen, nicht den Spinozismus widerlegt. Ihr hättet gezeigt, daß das System dieses Weltweisen, so gut wie jedes andre, das irgend ein Sterblicher aufgeführt hat, seine Mängel und Lücken habe, daß er in der Grundlage gefehlet, die er seinem Lehrgebäude gegeben, und

Dinge ausgelassen habe, ohne welche dieses nicht bestehen kann. Folgt aber daraus schon der völlige Umsturz alles dessen, was Spinoza behauptet? Wie, wenn ein späterer Anhänger dieses großen Mannes die Lücken
236 auszufüllen || und die Mängel zu ergänzen suchte? Oder, wenn wir überall auf System Verzicht thäten und gestünden, die Dinge ließen sich von uns nicht in eine geometrische Schlußkette verbinden; müßte deswegen der Spinozismus, oder Pantheismus, wenn ihr wollet, gänzlich aufgegeben werden? Könnte demohngeachtet der Satz nicht wahr seyn: Alles ist Eins und Eins ist Alles?

Ihr habet das System eures Gegners widerlegt; ist dadurch das Eurige erwiesen? Lasset uns genauer zusehen, würde er fortfahren, wie weit wir gekommen sind. Ihr saget: Spinoza kann nach seinen Grundsätzen den Ursprung der Bewegung nicht erklären. Gut! welcher Antispinozist oder Theist weis denn hiervon besser Rechenschaft zu geben? Er berufet sich auf den Willen Gottes, der der Materie die Bewegung mitgetheilet haben soll. Auch Spinoza läßt alle Bewegung aus etwas Aehnlichem, das er Willen nennet, entspringen; wiewohl ich mir seine Aeusserung über diesen Punkt nicht völlig deutlich zu machen weis. Vielleicht findet auch der Pan-
237 theist einen andern Behelf von dieser Art, den || Ursprung der Bewegung zu erklären; und wenn er ihn nicht findet; so mag solcher überall unerkläret bleiben. Am Ende ist das Berufen auf den göttlichen Willen vom Geständnisse seiner Unwissenheit nicht weit entfernt, und der Vorzug, den der Theismus hierin haben mag, bey weitem nicht wichtig genug, diesem System das entschiedene Uebergewicht zu geben. Den Unterschied zwischen Wahrheit und Güte, Erkenntniß und Billigung, nebst allen Folgen, die mit Recht aus diesem Unterschiede gezogen werden, kann der Pantheist zugeben und die Quelle des Formalen, eben sowohl als des

Materialen, in die einzige Substanz der Gottheit setzen. Ihr sehet, wie vieles ich in seinem Nahmen einräume, ohne deswegen das System aufzugeben. Durch eure oder ähnliche Gründe bewogen, räume ich den richtig bemerkten Unterschied zwischen dem Unendlichen der Ausbreitung und dem Unendlichen der Kraft nach willig ein, und gebe sonach zu, daß das nothwendige Wesen nicht, wie Spinoza selbst behauptet hat, in dem Inbegriff unendlich vieler zufälligen Wesen bestehen ‖ könne; 238
denn auf diese Weise würde es blos der Ausbreitung nach unendlich seyn, der Kraft nach aber immer noch endlich und abhängig bleiben. Ich nehme also, wie wahrscheinlicher Weise Spinoza selbst gethan haben würde, mit euch an, daß das einzige nothwendige Wesen in seiner Einheit und der Kraft nach unendlich seyn müsse: und so können wir nach unserm System, eben sowohl als der Theist nach dem seinigen, nicht nur den Ursprung des Wahren, sondern auch den Ursprung aller Güte, in das Wesen der Gottheit setzen. Da wir also (ich rede immer noch im Nahmen meines abgeschiedenen Freundes) da wir das System nunmehr in etwas abgeändert haben und der Gottheit eben so wohl, als der Theist, die allerhöchste Vollkommenheit zuschreiben; so nehmen wir dem zufolge auch mit diesem an, daß sich der göttliche Verstand alle möglichen zufälligen Dinge, nebst ihren unendlichen Mannigfaltigkeiten und Veränderungen, sammt ihrer Verschiedenheit und Güte, Schönheit und Ordnung, auf das allerdeutlichste und ausführlichste vorgestellt, und daß er vermöge seiner allerhöchsten Billigungs- ‖ kraft der besten und vollkom- 239
mensten Reihe der Dinge den Vorzug gegeben habe. Alles dieses muß auch nach dem System des wahren Theisten in dem Verstande Gottes vorgegangen sein, und unaufhörlich vorgehen. Auch der Theist muß also der würklich gewordenen Reihe der Dinge eine Art von idealischem Daseyn in dem göttlichen Verstande zu-

schreiben, und dieses kann der Pantheist seinem System unbeschadet zugeben. Er bleibt aber bey diesem idealischen Daseyn stehen, und wenn der Theist fortrückt und zu dieser Behauptung hinzusetzt: Gott habe dieser würklichen Reihe der Dinge auch außer sich ein objectives Daseyn mitgetheilt; so ziehet jener sich bescheiden zurück und siehet keinen Grund dieses einzuräumen. Wodurch überführt ihr ihn von dieser objektiven Existenz außerhalb des göttlichen Verstandes? Wer sagt uns, daß wir selbst und die Welt, die uns umgiebt, etwas mehr haben, als das idealische Daseyn in dem göttlichen Verstande; etwas mehr sind, als bloße Gedanken Gottes und Modificationen seiner Urkraft? ||

240 „Wenn ich Sie recht verstehe, würde ich ihm ant-
„worten, so geben Sie, im Nahmen Ihres Pantheisten,
„zwar einen außerweltlichen Gott zu, läugnen aber eine
„außergöttliche Welt, und machen Gott gleichsam zum
„unendlichen Egoisten.“

Meine Gedanken habt Ihr richtig gefaßt, und Ihr wisset, wie wenig ich den lächerlichen Anstrich achte, den ihr ihm zu geben suchet. Mein Pantheismus gleichet, wenn ihr wollet, einer zweyköpfigen Hydra. Einer dieser Köpfe führt die Ueberschrift: Alles ist Eins; der andre: Eins ist Alles. Ihr müßt beide zugleich abschlagen, wenn Ihr das Ungeheuer tödten wollt. Bevor ihr euch aber an die herkulische Arbeit waget, gebet wohl auf die Waffen Acht, mit welchen es sich vertheidigen dürfte.

Gedanken, das Denkende, das Gedachte; das sind drey Rücksichten, deren Verschiedenheiten wir uns bewußt sind, so lange das Denken noch blos im Vermögen ist; so lange noch nicht würklich gedacht wird. So lange nehmlich das denkende Wesen, als Subject, blos
241 das Vermögen zu den- || ken hat, das Gedachte, als das Object bloß die Fähigkeit hat, gedacht zu werden, und aus der Beziehung des Objects auf das Subject, der

Gedanke noch nicht würklich enstanden ist. So bald aber das Denken würklich vor sich gehet; so trift das Subject mit dem Object in die innigste Verbindung, und erzeuget den Gedanken. Dieser ist innerhalb des Denkenden befindlich, und in so weit er ein treuer Abdruck des Gedachten ist, von dem Objecte selbst nicht zu unterscheiden. Merket also wohl, bevor ihr meinen Pantheisten widerleget! Ihr gestehet ein, daß bey würklichem Denken, und in so weit der Gedanke wahr ist, jener Unterschied der Rücksichten verschwinde, und das Gedachte von dem würklichen wahren Gedanken nicht zu unterscheiden, und also mit demselben völlig Eins sey. Nun ist der Gedanke ein Accidens des denkenden Wesens und kann von seiner Substanz nicht getrennet werden; mithin wird der Gedanke nirgend anders, als in dem Denkenden, und als eine bloße Abänderung desselben, anzutreffen seyn. Da nun in Gott, wie wir alle gestehen, kein bloßes Vermögen Statt ‖ findet, alles 242
vielmehr in der thätigsten Würklichkeit seyn muß; da ferner alle Gedanken Gottes wahr und treffend sind; so wird kein Gedanke in Gott von seinem Urbilde zu unterscheiden seyn; oder vielmehr die Gedanken Gottes, die als Abänderungen desselben in ihm anzutreffen sind, werden zugleich ihre eigne Urbilder selbst seyn. Die innere stets würkende Thätigkeit der göttlichen Vorstellungskraft, erzeugt in ihm selbst unvergängliche Bilder zufälliger Wesen, mit der unendlichen Reihe aller ihrer auf einander folgenden Abänderungen und Verschiedenheiten, und dieses sind wir sammt der Sinnenwelt außer uns. Von dieser Seite vorgestellt, scheint mir der Pantheismus, den Ihr gestürzt zu haben glaubet, völlig wieder auf seinen Füßen zu stehen. Ihr woltet ihn widerlegen? Zeiget erst die Möglichkeit hiervon an! Wenn dieses geschehen soll; so muß gezeigt werden, daß die Urbilder außer Gott nicht dieselben Prädicate haben, als die Vorstellungen oder die Bilder

derselben, die in Gott anzutreffen sind. Dieses aber läugnet ihr ja selbst nach eurem eigenen System. Die ‖
243 Gedanken Gottes müssen ja im höchsten Grade wahr und anpassend seyn, müssen also alle Prädicate haben, die ihren Vorwürfen zukommen.

Ja wohl, würde ich meinem Freunde hier einfallen, die Prädicate alle, jedoch mit Ausnahme derjenigen, die dem Urbilde, blos als Urbilde zukommen, und die das Subject nicht annehmen kann, ohne daß es aufhöre Subject zu seyn. So weit erstrecket sich nicht die von der Wahrheit voraus gesetzte Uebereinstimmung zwischen Urbilde und Abbilde, daß dadurch die Verschiedenheit ihrer Verhältnisse aufgehoben würde. Das allertreueste Bild muß nicht aufhören Bild zu seyn, würde von seiner Wahrheit verlieren, wenn es zum Urbilde werden sollte. Wenn also dieses der Punkt ist, mein Freund! auf den es in unserm Streite ankommt; so wird er, wie ich hoffe, noch zu entscheiden seyn. Mich dünkt, es giebt untrügliche Merkmahle, die mich, als Gegenstand, von mir, als Vorstellung in Gott; mich als Urbild, von mir als Bild in dem göttlichen Verstande, auf das untrüglichste unterscheiden. Das Bewußtseyn
244 meiner selbst verbunden mit ‖ völliger Unkunde alles dessen, so nicht in meinen Denkungskreis fällt, ist der sprechendeste Beweis von meiner außergöttlichen Substantialität, von meinem urbildlichen Daseyn. Gott hat zwar den richtigsten Begriff von dem Maaße meiner Kräfte, also auch von dem Umfange meines Bewußtseyns. Aber dieses Bild meines Bewußtseyns ist in ihm nicht von dem Bewußtseyn seiner Unendlichkeit abgesondert, nicht so wie in mir, mit der Würklichkeit so mancher Dinge verbunden, die ich selbst nicht kenne, und die doch zum Theil mit meinem Wesen verbunden sind. Ein anderes ist Schranken haben, eingeschränkt seyn; ein anderes ist, die Schranken kennen, die ein von uns selbst verschiedenes Wesen besitzt. Das aller-

höchste Wesen kennt auch meine Schwachheit, aber es besitzet sie nicht. Weit gefehlet, daß der Begriff, den es von mir hat, deswegen aufhöre wahr zu seyn; so würde er vielmehr auf keine andere Weise der wahreste seyn können.

„Muß zum Gedanken Gottes noch etwas hinzu-
„kommen, wenn er außer Gott würklich werden soll?“ ||

Ich glaube, diese Frage führt bis auf den Grund 245
unsers Streits, und ich will mich mit aller Aufrichtigkeit und Deutlichkeit, deren ich fähig bin, darüber erklären.

Die Gedanken, als Gegenstand des Erkenntnißvermögens, sind in Gott im höchsten Grade wahr. Das Unwahre, so wohl Irrthum, als Sinnentäuschung, findet in dem göttlichen Verstande nur Statt, als Prädicat eingeschränkter zufälliger Wesen. Er kennt mich sammt allen meinen Mängeln und Schwachheiten; also auch die Irrthümer meines Verstandes und die Täuschung meiner Sinne.

Als Gegenstand des Billigungsvermögens, kennet Gott das Böse so wohl, als das Gute, beides nach der Wahrheit, d. h. mit dem ihnen auf das genaueste angemessenen Grad der Billigung und Mißbilligung, und also das Beste mit der kräftigsten Billigung, mit der lebendigsten Erkenntniß. Diese dringet auf Würksamkeit. Die höchstlebendige Kraft in Gott, die von unendlicher Würksamkeit ist, würkt in ihm selbst die ||
ihm zukommenden Prädicate und ist die Quelle seines 246
eigenen Daseyns, des absoluten Besten. Da aber auch das Beste in Verbindung, optimum secundum quid, als Gedanke in Gott, seine vergleichungsweise höchste Billigung mit sich führt; so muß auch dieses vermöge seiner höchstlebendigen Kraft zur Würklichkeit kommen, und zwar nicht in ihm; denn in ihm kann nur das absolute Beste vorhanden seyn; sondern abgesondert

von seiner Substanz, eine außergöttliche Reihe und Verbindung zufälliger Dinge, eine objective Welt.

„Was thut aber Gott zu seinen Gedanken, zu seinen „Vorstellungen des Besten hinzu, daß sie außer ihm „auch wirklich werden?“ — —

Wer dieses so eigentlich verstehet und sagen kann, mein Bester! der verstehet es auch zu thun, und dieses werdet ihr von einem schwachen Hypothesenkrämer nicht fordern. Indessen, wenn von eingeschränkten Geistern die Rede ist; so habe ich auf diese Frage bereits so viel geantwortet, als ich antworten kann. Zur Vorstellung eines endlichen Geistes in Gott, muß das
247 eigene ‖ Bewußtseyn, mit Unkunde alles dessen, so außerhalb seiner Schranken fällt, hinzukommen; so ist der Geist eine außergöttliche Substanz. Von den übrigen Dingen weiß ich es nicht, kann ich euch auch kein solches Merkmal angeben. Was ich von einem sich selbst bewußtseyenden Wesen anzugeben weiß, erkenne ich aus mir selber, weil ich selbst ein solches Wesen bin und mein eignes Bewußtseyn habe. Ob die übrigen eingeschränkten Wesen neben mir eine Substantialität haben, die der meinigen ähnlich ist, ob mit Leibnitzen zu reden, alle Wesen nur in so fern vor sich bestehen, in so fern sie Vorstellungskräfte haben, die Materie aber eine bloße Scheinsubstanz zu nennen sey; oder ob es auch eine Art von Substantialität gebe, die der Materie eigen ist; diese Untersuchung würde mich zu weit von meinem Vorhaben abführen, und kann vorjetzt dahin gestellet bleiben. Vorjetzt habe ich blos mich und denkende Wesen meines Gleichen zu betrachten, um den Streit mit den Pantheisten zu entscheiden. Um zu beweisen, daß nicht alle Dinge bloße
248 Gedanken des Unendlichen sind, habe ich ‖ blos darzuthun, daß es außergöttliche endliche Geister gebe, die ihre eigene Substantialität haben, ohne mich auf Substanzen anderer Art einzulassen; ja es ist genug,

wenn ich zeige, daß ich selbst ein mir eignes Bewußtseyn habe, und daher eine für mich bestehende außergöttliche Substanz seyn müsse. Hiervon den Pantheisten zu überführen, wird nunmehr nicht schwer seyn.

Kein Wesen hat einen unmittelbaren Begriff von einer größern Realität, als die ihm selbst zukömmt. Wenn wir uns höhere Wesen denken wollen; so denken wir blos anschauend und unmittelbar den Umfang unserer eigenen Kräfte, und setzen die Schranken immer weiter und weiter hinaus, um uns vollkommenere Wesen, als wir selbst sind, vorzustellen; oder entfernen sie ganz, um zu dem Begriff eines höchst vollkommenen Wesens zu gelangen. Das ganze Gebiet aber der Realität, die wir nicht selbst besitzen, ist auch unserer Erkenntniß fremd, und kann von uns nicht anschauend erkannt werden. Dieses ist ein allgemein erkannter philosophischer Grundsatz. Aber eben so wahr ist von der andern Seite ‖ der Satz: Kein Wesen kann 249
sich irgend eines Grades seiner Realität würklich entäußern. Ich kann mir kein Wesen denken, das geringere und eingeschränktere Fähigkeiten hat, als ich, mit würklicher Entäußerung und Unkunde alles dessen, so mir mehr zu Theile geworden. Wenn ich mir die Sinneskraft eines Blinden vorstellen will; so muß ich meine Aufmerksamkeit blos auf die Eindrücke und Empfindungen der übrigen Sinne richten, und dadurch die Eindrücke des Gesichts zu schwächen und zu verdunkeln suchen, oder ich lasse auch die sichtlichen Bilder bey ihrer anschaulichen Vollkommenheit, und spreche sie nebst ihren Folgen und Würkungen dem Blindgebohrnen ab.

In dem ersten Falle erlange ich einen Begriff von dem Positiven, in dem zweyten Falle von den Schranken seiner Sinnesfähigkeit. Aber die völlige Abwesenheit aller sinnlichen Eindrücke kann ich bey mir selbst nicht bewerkstelligen. Eben so wenig kann Gott, vermöge

der Fülle seiner Vollkommenheit, sich irgend ein eingeschränktes Wesen, mit würklicher Entäusserung seiner
250 Gottheit, || denken. Er denkt sich einen eingeschränkten Grad seiner Realität, mit allen aus dieser Eingeschränktheit folgenden Schwachheiten und Unvermögen. Er selbst aber bleibt sich seiner unendlichen Realität unentäussert. Der Gedanke in Gott also, der ein eingeschränktes Wesen zum Object hat, kann in ihm zu keinem eigenen, gleichsam abgerissenen Bewustseyn gelangen. Der Wahrheit der göttlichen Begriffe wird dadurch nichts entzogen; vielmehr muß, nach unserer Erklärung von Wahrheit, dieser Begriff in Gott blos subjektive bleiben, und kein eigenes Bewußtseyn mit Entäusserung aller höhern Vollkommenheit würklich besitzen; sonst würde es Object und nicht mehr Begriff des Objects seyn.

Lasset uns den Grad der Realität, der einem eingeschränkten Wesen zukommt, A, die Einschränkung aber, oder die Realität, die ihm verweigert wird, B nennen; so wird Gott, indem er sich dieses eingeschränkte Wesen vorstellet, A nebst allen seinen Folgen von diesem Wesen bejahend; B aber nebst allen seinen Folgen von demselben verneinend denken, und eben
251 dadurch den aller- || vollständigsten, richtigsten und wahresten Begriff von diesem Wesen haben. Unmöglich aber kann Gott in sich selbst das Bewußtseyn von A mit würklicher Entäusserung und Abwesenheit des B hervorbringen oder besitzen; denn dieses wäre wahre Entäusserung seiner Göttlichkeit.

Indessen mag vielleicht auch hier eintreffen, was Spinoza bey einer andern Gelegenheit anmerkt: Pleraeque oriuntur controversiae, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam re vera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel diversa cogitant ita, ut quos in aliis errores et absurda esse putant, non sint.[2]) Lasset

uns also abermals untersuchen, wie weit wir mit dem Pantheisten aus einander sind; vielleicht, daß wir am Ende uns näher kommen, als wir selbst glauben. Alles ist Eins, sagt der Pantheist. Wir sagen: Gott und die Welt; er: Gott ist auch die Welt. Das Unendliche, sprechen wir, hat alles Endliche, Eins dieses Viele zur Würklichkeit gebracht; jener hingegen: das Unendliche umfasset alles, ist selbst alles, ist Eins und zugleich ‖ Alles. So wenig das Viele ohne das Eine vorhan- 252
den seyn kann; eben so wenig kann, nach dem Pantheisten, das unendliche Eins ohne Alles existiren. Unserer Seits gestehen wir ein, daß die Existenz des Endlichen ohne das Unendliche nicht denkbar sey. Wir geben ferner zu, daß die Existenz des Unendlichen ohne die deutlichste Erkenntniß alles Endlichen nicht gedacht werden könne. Wir halten aber dafür, daß das Daseyn des Unendlichen ohne Würklichkeit alles Endlichen gar wohl möglich und denkbar sey; daß also zwar dieses von jenem, aber nicht jenes von diesem, der Existenz nach, abhängig sey. Wir trennen also Gott von der Natur, schreiben jenem ein ausserweltliches, so wie der Welt ein aussergöttliches Wesen zu. Der Anhänger des vorgedachten Pantheismus hingegen, mit dem wir es hier zu thun haben, nimmt an: Es gebe überall kein aussergöttliches Daseyn; sondern die Vorstellungen des Unendlichen erlangen durch ihre Nothwendigkeit eine Art von Daseyn in Gott selbst, das im Grunde mit seinem Wesen auf das innigste vereint sey. Lassen Sie uns einst- ‖ weilen alles bey Seite 253
setzen, was wir vorhin wider diese Hypothese erinnert haben, und jetzt blos diese Frage aufwerfen: Haben alle Gedanken Gottes dieses eigne Selbstbewustseyn, das wir in uns selbst wahrnehmen, und nicht verläugnen können, oder haben es nur einige mit Ausschliessung der übrigen? Das erstere wird Niemand behaupten; denn

wenn alle Gedanken Gottes blos, weil sie Gedanken Gottes sind, das haben, was zum Daseyn gefordert wird; so kann keiner derselben in der That würklich vorhanden seyn. So viel ist doch am Ende vom Daseyn unläugbar, daß die Existenz einer gewissen Bestimmung die entgegengesetzte Bestimmung ausschließet; daß die gegenwärtigen Abänderungen der Dinge nicht mit den vergangenen und zukünftigen Abänderungen derselben gleichwürklich seyn können; daß ich, der ich jetzt sitze und spreche, nicht mehr liege und schlafe. Lasset immer seyn, daß nach dem Spinoza (wie im Grunde nach der Wahrheit) das Aufeinanderfolgen verschiedener Zustände, nur in mir, als einem
254 eingeschränkten Wesen, Statt ‖ findet; so ist es doch immer ein Aufeinanderfolgen verschiedener Zustände, die sich einander wechselsweise ausschließen, und also das Würklichwerden eines Gedankens Gottes, mit Ausschließung der übrigen, voraussetzen.

Es haben also nur einige Gedanken Gottes vorzugsweise dasjenige erlangt, was wir Existenz nennen, und worüber itzt gestritten wird: ob sie dabey immer noch innerhalb seines Wesens geblieben, oder ausserhalb desselben ihre eigene Substanzialität erlangt haben. Diese Gedanken Gottes, welche vorzüglich zur Existenz gelangen, haben ihren Vorzug nicht vermöge ihrer Wahrheit und Denkbarkeit; denn ihr Gegentheil ist eben so denkbar, war es wenigstens oder wird es seyn, und die Verschiedenheit der Zeit ändert nichts in der Wahrheit und Denkbarkeit der Dinge. Die Mittelursachen thun der Sache eben so wenig Genüge; denn, da sie nach dem Spinoza in unendliche Reihen auflösbar sind; so verschieben sie nur die Frage, ohne sie zu beant-
255 worten. Alles dieses haben wir in den vorigen ‖ Vorlesungen zur Genüge auseinandergesetzt. Die Gedanken Gottes, die mit Ausschließung der übrigen zur Würklichkeit kommen, werden also diesen Vorzug, vermöge

ihrer relativen Güte und Zweckmäßigkeit erhalten, in so weit sie nämlich so und nicht anders, jetzt und hier, der Idee des Vollkommnen und Besten entsprechen. Diese sichtbare Welt ist also, nach dem Pantheisten, als ein Gedanke Gottes innerhalb seinem Wesen würklich vorhanden; in so weit sie in ihm eine Vorstellung des besten und vollkommensten Inbegriffs mannigfaltiger endlicher Wesen ist, die im Zusammenhange gedacht werden können. In diesem unermeßlichen Gedanken ist der Mensch, bin ich Mensch, auch ein Gedanke Gottes, mit dem abgesonderten, eingeschränkten Bewustseyn meiner selbst begabt, völlig alles dessen unkundig, was ausserhalb meiner Eingeschränktheit liegt. Ich bin dieser Eingeschränktheit halber auch der Glükseligkeit und des Elendes fähig; zum Theil durch mich selbst, und durch meine eigne Handlungen; zum Theil auch, ohne mein Hinzuthun, und in Absicht auf meine Glük- ‖ seeligkeit oder mein Elend, 256
von andern Gedanken Gottes abhängig.

Ich Mensch kann ferner alles Gute, was mir werden soll, blos von der Substanz erwarten, deren Gedanke und Modification ich seyn soll; in so weit sie einen Theil desselben von mir selbst, einen Theil aber von andern ihrer Gedanken, abhängen lassen will. Zwar nicht eigentlich will: denn Spinoza hält Willen und Verstand für einerley. Indessen, wenn ich ihn recht verstehe, und so, wie ihn mein Freund erkläret, unterscheidet er doch Kenntniß des Wahren von Kenntniß des Guten, und nennet das Erkenntniß des Guten Willen, in so weit durch dasselbe ein Gedanke vor dem andern einen Vorzug erhält. Mithin können wir immer sagen: Alles Gute, das wir erhalten, ist eine Würkung des göttlichen Willens, und auch in so weit eine Würkung seines freyen Willens, in so weit er für gut befunden, unsere Glückseeligkeit von uns oder von andern seiner Gedanken abhängig seyn zu lassen. Nehmet alles dieses

257 an, und ich frage, worin un- ‖ terscheidet sich nunmehr das von meinem Freunde vertheidigte System von dem unsrigen?

Ich Mensch, Gedanke der Gottheit, werde nie aufhören, ein Gedanke der Gottheit zu bleiben, und werde in dieser unendlichen Folge von Zeiten glückseelig oder elend seyn, je nachdem ich ihn, meinen Denker, mehr oder weniger erkenne, mehr oder weniger liebe; je nachdem ich mich bestrebe, (denn auch ein Bestreben muß Spinoza diesem Gedanken Gottes zukommen lassen) je nachdem ich mich mehr oder weniger bestrebe, dieser Quelle meines Daseyns ähnlich zu werden, und seine übrigen Gedanken zu lieben, wie mich selbst. Wenn mein Freund, der Vertheidiger des geläuterten Spinozismus, alles dieses zugiebt, wie er, vermöge seiner Grundsätze, sicherlich gethan haben würde; so ist Moral und Religion geborgen; so unterscheidet sich ferner diese Schule von unserm System blos in einer Subtilität, die niemals praktisch werden kann; in einer unfruchtbaren Betrachtung: ob Gott diesen Gedanken des besten Zusammenhanges zufälliger Dinge hat aus-
258 strahlen, ausfliessen, ausströmen, oder mit ‖ welchem Bilde soll ich es vergleichen? (denn diese Subtilität läßt sich kaum anders, als durch Bilder beschreiben,) ob er das Licht hat von sich wegblitzen, oder nur innerlich leuchten lassen? Ob es blos Quelle geblieben, oder ob die Quelle sich in einen Strom ergossen habe? Wenn man sich durch dergleichen bildliche Redensarten das Hervorbringen, Erschaffen, Würklichmachen u. s. w. sinnlich machen will; so ist schwer zu verhüten, daß nicht Mißdeutung oder Mißverständniß die Metapher über ihre Gränzen ausdehne und auf Abwege führe; auf Atheismus oder Schwärmerey, je nachdem das Gemüth sonst zu Verzuckungen, oder zum trocknen Nachdenken gestimmt ist. Die Systeme scheinen in ihren Folgesätzen noch so weit von einander entfernt zu

seyn, und im Grunde ist es Mißdeutung derselben Metapher, die bald Gott zu bildlich in die Welt, bald die Welt zu bildlich in Gott versetzt. Aufrichtige Liebe zur Wahrheit führet gar bald auf den Punkt zurück, von welchem man ausgegangen ist, und zeigt, daß man sich blos in Worten verwickelt habe. Thuet auf Worte Verzicht, und Weisheitsfreund, umarme deinen Bruder! ‖

XV. 259

Lessing. — Dessen Verdienst um die Religion der Vernunft. — Seine Gedanken vom geläuterten Pantheismus.

Freund D., der uns in der letzten Morgenstunde überraschte, machte mir beym Weggehen Vorwürfe. Wie kommen Sie darauf, sagte er, unsern Lessing zum Vertheidiger eines so irrigen verschrieenen Lehrgebäudes zu machen? Fiel Ihnen sonst kein Name ein, dem sie dieses verdächtige Geschäft auftragen konnten? Sie wissen, war meine Antwort, daß mir Lessing allemal zuerst einfällt, wenn ich mich nach einem Beurtheiler in solchen Dingen umsehe. Mit ihm habe ich sehr lange philosophischen Umgang gehabt; wir haben uns viele Jahre hindurch unsere Gedanken über diese Materien einander mitgetheilet; mit der unbefangenen Wahrheitsliebe mitgetheilet, die weder Rechthaberey, noch Gefälligkeit Statt finden läßt. Er ist es also, dessen Bild mir, zuweilen aus bloßer Gewohnheit, immer noch vorschwebt, so oft ein philosophischer Satz erörtert, so oft Gründe und Gegengründe ‖ mit einander verglichen, 260
gegen einander abgewogen werden sollen. — Ich würde gleichwohl anstehen, sprach er, mich bey dieser Gelegenheit seines Namens zu bedienen. Um alles in der Welt willen möchte ich wider die Religionsgrundsätze

dieses vortreflichen Mannes nicht den mindesten Verdacht erregen. Wie? Lessing ein Vertheidiger des Pantheismus, einer Lehre, die auf überfeine sophistische Gründe gebaut ist, und wenn sie nicht alle Warheiten der natürlichen Religion geradezu umstößt, solche doch wenigstens höchst problematisch macht? Wem mußten die Wahrheiten der Vernunftreligion unverletzlicher seyn, als ihm, dem Beschützer des Fragmentisten? Dem Urheber des Nathan? Deutschland kennet keinen Weltweisen, der die Religion der Vernunft in einer solchen Lauterkeit, so ohne alle Vermischung mit Irrthum und Vorurtheil gelehrt und dem schlichten Menschenverstande so überzeugend vorgetragen, als der Fragmentist. Seine Anhängigkeit an der natürlichen Religion gieng so weit, daß er aus Eifer für dieselbe keine ge-
261 offenbarte neben ihr leiden wollte. Er glaubte ‖ alle Lichter auslöschen zu müssen, um die völlige Beleuchtung ungetheilt aus dem Lichte der Vernunft strömen zu lassen. Mit der Vertheidigung des Fragmentisten scheinet Lessing auch seine ganze Gesinnung übernommen zu haben. Man erkennet zwar schon an seinen frühesten Schriften, daß ihm die Vernunftwahrheiten der Religion und Sittenlehre allezeit heilig und unverletzlich gewesen sind; allein nach seiner Bekanntschaft mit dem Fragmentisten, bemerkt man in seinen Schriften, in allen den Aufsätzen, die er zur Beschützung seines Freundes oder Gastes, wie er ihn nennet, geschrieben, dieselbige ruhige Ueberzeugung, die diesem so eigen war, dieselbige unbefangene Entfernung von aller Zweifelsucht, denselbigen planen Gang des gesunden Menschenverstandes in Absicht auf die Wahrheiten der Vernunftreligion. — Und in seinem Nathan? Was Horaz in Absicht auf die Sittenlehre vom Homer saget:

Qui, quid sit pulcrum, quid turpe, quid utile, quid non,
Plenius ac melius Chrysippo et Crantore dicit. ‖

262 eben das möchte ich von dem Meisterstücke Lessings,

in Absicht auf gewisse Wahrheiten der natürlichen Religion, zu behaupten wagen. Hauptsächlich, was die Lehre von der Vorsehung und Regierung Gottes betrift, kenne ich keinen Schriftsteller, der diese großen Wahrheiten in derselben Lauterkeit, mit derselben Ueberzeugungskraft, und mit demselben Interesse dem Leser ans Herz gelegt hätte, als er.

Cur ita crediderium, nisi quid te detinet, audi!

In allen Handlungen der Menschen, die wir beobachten können, bemerken wir eine Art von Entgegensetzung zwischen Hoheit und Herablassung, Würde und Vertraulichkeit, die uns von der Schwierigkeit überzeuget, diese beide sittliche Eigenschaften in einem Charakter zu verbinden. Schon die Sprache führt auf eine solche Entgegensetzung; indem wir den abgeleiteten moralischen Sinn der Worte mit ihrem ursprünglichen physischen Sinne vergleichen, und die Hoheit oder Erhabenheit der Herablassung entgegen stellen. Wenn das physisch Erhabene herabgelassen wird; so hört es auf erhaben zu seyn; daher ist || man auch im Sittlichen 263
diese Unmöglichkeit der Verbindung anzunehmen geneigt, wiewohl im Grunde hier grade das Gegentheil Statt hat; indem die höchste sittliche Erhabenheit in der Herablassung bestehet, und Würde ohne Vertraulichkeit ihren wahren Werth verkennet. Es ist eine nicht geringe Verfeinerung der Begriffe, diesen Unterschied zwischen dem Sittlichen und Physischen einzusehen, und sich ⟨durch⟩ das gemeine Vorurtheil nicht blenden zu lassen. Jener große König, der mit seinen Kindern auf Steckenpferden um den Tisch herumspatzierend, von einem fremden Gesandten überrascht werden sollte, hatte Recht zu fragen: Ist er verheirathet? Ja, wurde geantwortet. Hat er Kinder? — Ja. — Nun so mag er hereinkommen, waren die Worte des guten Königs, der nur einem Vater die Gesinnung zutrauen konnte, daß die Würde durch väterliche Herablassung nichts verliere.

Ohne eigenes Gefühl erkennet der Hofmann selten diese Wahrheit. Herablassung ist ihm gewöhnlicher Weise Kleinheit des Geistes, und väterliche Vertraulichkeit wenig mehr, als Schwachheit. ‖

264 Dieselbe Schwierigkeit, sich diese beyden Eigenschaften in Verbindung zu denken, hat die Menschen von je her in Absicht der Religion, auf entgegengesetzte Irrwege geführt. Man hat entweder die Erhabenheit des göttlichen Wesens, oder dessen Herablassung übertrieben, und Gott bald von aller Mitwürkung ausgeschlossen, bald in alle menschliche Handlungen so mit eingeflochten, daß er auch an den menschlichen Schwachheiten Theil nehmen mußte. Die Philosophen, welche die Unendlichkeit Gottes einsahen, hielten es seiner für unwürdig, um das Schicksal des Menschen und anderer nicht unendlichen Wesen sich zu bekümmern. Sie erhoben also ihre Gottheit völlig über die sublunarische Welt, und trugen ihr blos die Sorge für die Erhaltung des Ganzen auf; für die Arten und Geschlechter der Dinge, mit völliger Verzicht auf die Schicksale und Begegnisse einzelner Wesen; möchten diese übrigens zu der vernünftigen oder zu der unvernünftigen Classe gehören. Das populäre System der Dichter und Priester war diesem gerade entgegen gesetzt. Nicht nur große
265 Naturveränderungen, Be- ‖ gebenheiten und Revolutionen der Staaten, Kriege und Verheerungen schrieben sie der unmittelbaren Einwürkung ihrer Gottheiten zu; sondern sie führten ihren Jupiter auch, als häuslichen Gast, zu ihrem Philemon und Baucis, und ließen ihn an dem dürftigen Schicksale dieser armen Landleute gastfreundlichen Antheil nehmen. Wenn diese Vorstellungsart von der einen Seite den Nutzen hatte, daß sie die Gottheit den Menschen gleichsam näher brachte, sie zum Zeugen und Richter der menschlichen Handlungen, so wie zum Tröster in Beschwerlichkeiten dieses Lebens machte; so hatte sie von der andern Seite hingegen den Fehler,

daß sie die Gottheit zu menschlichen Schwachheiten herabwürdigte, und ihre unendliche Erhabenheit und Selbstgenügsamkeit nicht genug anzuerkennen, Veranlassung gab.

Ferner ließ dieses populäre System die Hand der Gottheit nur in ausserordentlichen und erstaunlichen Fällen, oder in Wunderdingen erkennen; das heißt, blos in solchen einzelnen Begebenheiten, wo das Absichtliche in die Augen fällt, wo die Mitwürkung eines freywilligen, nach ‖ Vorsatz und mit Bewußtseyn handelnden 266
Wesens nicht zu bezweifeln ist. Der gemeine Lauf der Dinge aber, wo alles nach festgesetzten Regeln zu gehen scheinet, wurde für Würkung der Natur gehalten, und der Mitwürkung der Gottheit gänzlich entzogen. Ordnung der Natur und Wille der Gottheit waren sich wie entgegen gesetzt. Jemehr man Ordnung und Regelmäßigkeit in dem Laufe der Natur entdeckte; desto weniger Raum wurde der Regierung Gottes gelassen, und daher kömmt es, daß die ersten Naturforscher auch die ersten Gotteslängner gewesen sind.

Sie wissen, fuhr er fort, daß in dem letzten Jahrhunderte die größten Männer diese Begriffe noch nicht so völlig ins Reine gebracht hatten. Immer noch wurde das philosophische Vorurtheil begünstigt, daß die allerhöchste Ursache blos nach allgemeinen Gesetzen handle. Das Besondre war blos, als Folge aus dem Allgemeinen, ein Gegenstand der göttlichen Regierung. An und für sich konnte es der göttlichen Absicht gemäß oder zuwider seyn; so wie es die allgemeinen Gesetze der Natur mit sich brachten, so und nicht ‖ anders mußte 267
es von der göttlichen Regierung zugelassen, oder durch eine unmittelbare Dazwischenkunft, das ist, durch ein Wunderwerk, aus dem Wege geschafft werden.

Es ist der höchste Triumph menschlicher Weisheit, die vollkommenste Harmonie zwischen dem System der Absichten und dem System der würkenden Ursachen an-

zuerkennen, und mit Shaftsbury und Leibnitzen einzusehen, daß die Absichten Gottes, so wie seine Mitwürkung, bis auf die kleinste Veränderung und einzelne Begebenheiten, des Leblosen sowohl als des Lebendigen, sich erstrecken; daß aus der Aehnlichkeit einzelner Dinge, Begebenheiten und Endzwecke die allgemeinen Gesetze der Absichten, und auf eine vollkommen harmonische Weise auch die allgemeinen Gesetze der würkenden Ursachen entspringen; daß hier nirgends eine Lücke sey, und daß jede Naturwürkung eben sowohl der göttlichen Absicht zustimme, als sie aus seiner Allmacht fließe. Gottes Regierung und Vorsehung in den allerkleinsten Begebenheiten nicht verkennen, sie gerade deß-
268 wegen nicht verkennen, weil diese Dinge ‖ nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur erfolgen; Gott also mehr in Naturbegebenheiten, als in Wunderdingen verehren, dieses, dünkt mich, ist die höchste Veredlung menschlicher Begriffe, die erhabenste Weise, über Gott und seine Regierung und Vorsehung zu denken.

Ich gab ihm meinen Beyfall zu erkennen, und führte die Worte des Rabbinen an, der diesen Gegensatz der Erhabenheit und Herablassung bereits bemerkt hat: Allenthalben, wo du Gottes Größe und Erhabenheit findest, da findest du auch seine Herablassung. Besonders merkwürdig sind die Stellen aus der Schrift, mit welchen dieser Lehrer, nach Gewohnheit der Rabbinen, diese Lehre belegt, und der lyrische Schwung, den ihr der Psalmist zu geben weis:

Wer ist wie unser Gott, der Ewige?
Wer thront so hoch?
Schauet so tief?
Im Himmel?
Auf Erden?

D. fuhr fort: Nun dünkt mich, Freund, daß eben diese
269 Lehre von keinem Schriftsteller, auf ‖ der einen Seite mit mehrerer Ueberzeugung und Darstellung in einzel-

nen Fällen; auf der andern Seite mit mehr Inbrunst und frommer Begeisterung vorgetragen worden sey, als von unserm unsterblichen Lessing. Erinnern wir uns nur jener vortreflichen Scenen seines dramatischen Lehrgedichts, in welchen er die wahre Lehre von der Vorsehung und Regierung Gottes, so wie das Schädliche in der Vorstellungsart, nach welcher man immer nach Wunderdingen ausgehet, um den Finger der Gottheit zu erkennen, mit aller Deutlichkeit des didaktischen Weltweisen, und zugleich mit aller Energie des theatralischen Dichters, bis zur Augenscheinlichkeit dargestellt hat. Eine Verbindung, die nur einem Lessing, wiewohl vielleicht auch diesem nur in unsrer Muttersprache, möglich gewesen. Nur unsre Muttersprache scheint diese Art von Ausbildung erlangt zu haben, daß sich die Sprache der Vernunft in derselben mit der lebendigsten Darstellung verbinden läßt.

Es kömmt mir vor, sagte ich, als wenn Lessing die Absicht gehabt hätte, in seinem Nathan || eine Art von 270
Anti-Candide zu schreiben. Der Französische Dichter sammelte alle Kräfte seines Witzes, spornte die unerschöpfliche Laune seines satyrischen Geistes, mit einem Worte, strengte alle ausserordentliche Talente, die ihm die Vorsehung gegeben, an, um auf diese Vorsehung selbst eine Satyre zu verfertigen. Der Deutsche that eben dieses, um sie zu rechtfertigen, und um sie den Augen der Sterblichen in ihrer reinsten Verklärung zu zeigen. Ich weiß mich zu erinnern, daß mein verewigter Freund, bald nach der Erscheinung des Candide, den flüchtigen Einfall hatte, einen Pendant zu demselben zu schreiben, oder vielmehr eine Fortsetzung desselben, in welcher er durch eine Folge von Begebenheiten zu zeigen Willens war, daß alle die Uebel, die Voltaire gehäuft, und auf Rechnung der verläumdeten Vorsehung zusammengedichtet hatte, am Ende dennoch zum Besten gelenkt, und zu den allerweisesten Absichten einstimmig

gefunden werden sollten. Es scheint, der Französische Satyriker habe ihm die Aufgabe zu schwer gemacht, habe durch Erdichtung mehr Uebel gehäuft, als sich ‖
271 durch Erdichtung wieder gut machen liessen. Lessing gieng daher lieber seinen eigenen Weg, schuf sich eine Folge von Begebenheiten, die an Geist und Dichtungskraft dem Candide doch wohl zur Seite gestellt werden darf? und an Vortreflichkeit der Absichten, an Weisheit und Nützlichkeit sich zu demselben verhält, ungefähr wie der Himmel zu der Hölle, oder wie die Wege Gottes zu den Wegen des Verführers.

Und eben dieses herrliche Lobgedicht auf die Vorsehung, ergriff D. wieder das Wort, eben diese selige Bemühung, die Wege Gottes vor den Menschen zu rechtfertigen, wie theurer ist sie nicht unserm unsterblichen Freunde geworden! Ach! sie hat ihm seine letzten Tage verbittert, wo nicht gar am Ende sein kostbares Leben abgekürzet. Bey der Herausgabe der Fragmente war er darauf gefaßt, den ganzen Schwarm von Schriftstellern über sich herfallen zu sehen, die mit und ohne Beruf die Fragmente würden widerlegen wollen, und er hielt sich für stark genug, seinen Gast wider alle ungezogene Angriffe seiner Gegner zu vertheidigen. So mancherley
272 auch die ‖ Wege waren, welche seine Widersacher einschlagen konnten, und wie der Erfolg zeigte, auch würklich einschlugen, um ihn zu bekämpfen: so glaubte er doch allen denjenigen die Spitze bieten zu können, die sich nicht durch Billigkeit und Liebe zur Wahrheit auszeichnen würden. Am Ende blieb es, so lebhaft er den Streit auch führte, blos ein Schulgezänke, das von der einen und der andern Seite manche angenehme und auch unangenehme Stunden machen; aber so wie er dachte, auf die Glückseeligkeit des Lebens keinen wesentlichen Einfluß haben sollte. Aber wie sehr veränderte sich die Scene, nach der Erscheinung des Nathan! Nunmehr drang die Kabale aus den Studierstuben und Buchläden

in die Privathäuser seiner Freunde und Bekannten mit ein; flüsterte jedem ins Ohr: Lessing habe das Christenthum beschimpft, ob er gleich nur einigen Christen und höchstens der Christenheit einige Vorwürfe zu machen gewagt hatte. Im Grunde gereicht sein Nathan, wie wir uns gestehen müssen, der Christenheit zur wahren Ehre. Auf welcher hohen Stufe der Aufklärung und ‖ Bildung muß ein Volk stehen, in wel- 273
chem sich ein Mann zu dieser Höhe der Gesinnungen hinaufschwingen, zu dieser feinen Kenntniß göttlicher und menschlicher Dinge ausbilden konnte! Wenigstens, dünkt mich, wird die Nachwelt so denken müssen; aber so dachten sie nicht, die Zeitgenossen Lessings. Jeden Vorwurf des Eigendünkels und der einseitigen Denkungsart, den er einigen seiner Glaubensbrüder machte, oder durch seine dramatische Personen machen ließ, hielt ein jeder für eine persönliche Beleidigung, die ihm von Lessing widerfahren. Der allenthalben willkommne Freund und Bekannte fand nunmehr allenthalben trockene Gesichter, zurückhaltende, frostige Blicke, kalte Bewillkomm[n]ung und frohe Abschiede, sah sich von Freunden und Bekannten verlassen und allen Nachstellungen seiner Verfolger blosgestellt. Sonderbar! Unter den abergläubigsten Franzosen hatte Candide für Voltaire bey weitem die schlimmen Folgen nicht, zog ihm diese Schmähschrift auf die Vorsehung bey weitem die Feindschaft nicht zu, die sich unter den aufgeklärtesten Deutschen Lessing durch ‖ die Vertheidigung derselben, durch seinen Na- 274
than zugezogen, und traurig sind die Würkungen, die dieses in seinem Gemüthe hervorbrachte! Lessing, der aller seiner gelehrten Arbeiten ungeachtet, immer noch der angenehmste Gesellschafter, der fröhlichste Tischfreund gewesen, verlor nunmehr seine jovialische Laune völlig, ward zu einer schläfrigen, gefühllosen Maschiene. — Halten Sie ein, Freund! fiel ich ihm hier in das Wort, verschonen Sie mich mit dieser melancho-

lischen Erinnerung! — Schon recht, sagte er. Sie ist trostlos, diese melancholische Erinnerung, und gehört auch überhaupt jetzt nicht zu meinem Vorhaben. Ich wollte nur anführen, was Lessing für die Wahrheiten der Vernunftreligion gethan und gelitten, und was für Verdienste er sich um alle Freunde und Bekenner derselben erworben. Ein solcher Mann sollte uns zu verehrungswerth seyn, um ihn zur Vertheidigung des Irrthums zu mißbrauchen. Wollen Sie ihren Freund an ihren philosophischen Unterhaltungen noch Antheil nehmen lassen; so geben Sie ihm wenigstens keine
275 schlechtere Gesinnung, als er || selbst zu erkennen gegeben. Lassen Sie ihn keine Irrlehre vertheidigen, von der er doch sehr weit entfernt seyn mußte. — Sie denken also wohl, sprach ich, Lessing würde sich nach seinem Charakter gefreut haben, den Pantheismus oder Spinozismus durch mich gestürzt zu sehen; ich möchte es mit guten oder schlechten Gründen gethan haben?

„Dieses nun zwar eben nicht.“

Dieses so weit entfernet, daß es vielmehr gerade zu in seinem Charakter war, sich einer jeden verfolgten Lehre anzunehmen, er mochte ihr zugethan, oder nicht zugethan seyn, und allen seinen Scharfsinn aufzubieten, um noch etwas zu ihrer Rechtfertigung vorzubringen. Der irrigste Satz, die ungereimteste Meinung durfte nur mit seichten Gründen bestritten werden, und sie können versichert seyn, Lessing würde sie in Schutz genommen haben. Geist der Untersuchung war bey ihm alles. Mit seichten Gründen behauptete Wahrheit, pflegte er zu sagen, ist Vorurtheil; nicht minder schädlich, als offenbarer Irrthum, und zuweilen noch schädlicher; denn
276 ein solches || Vorurtheil führt zur Trägheit im Nachforschen und tödtet den Untersuchungsgeist. Ich bin versichert, wenn die Beurtheiler der Fragmente sie mit schlechten Gründen vertheidiget hätten, Lessing wäre der erste gewesen, sie zu bestreiten.

Ich habe das Lob unsers Freundes, fuhr ich fort, aus Ihrem Munde mit inniger Ergötzung vernommen. Ach! es ist tröstlich, bey aller Gleichgültigkeit oder Undankbarkeit des großen Haufens höchst tröstlich, das Andenken solcher Wohlthäter in edlen Gemüthern so frisch erhalten und Frucht bringen zu sehen. Auch lobe ich den Eifer, mit welchem Sie sich der Religionsgrundsätze dieses Weltweisen annehmen. Ich erkenne von ganzem Herzen die Aufrichtigkeit und Redlichkeit seiner Gesinnung, so oft von den wichtigsten Wahrheiten der Religion die Rede ist, und gleichwohl halte ich es nicht für nöthig, seinen Geist um Vergebung zu bitten, daß ich ihn zur Vertheidigung des Pantheismus herauf bemühet habe. Ohne demselben zugethan zu seyn, konnte er sich, so wie ich ihn gekannt habe, selbst eines Irrthums mit Eifer annehmen, wenn die Grün- || de nicht hinreichend 277
waren, mit welchen man ihn bestreiten wollte.

Auch habe ich in dem Verfolg meiner letzten Vorlesung gezeigt, daß der verfeinerte Pantheismus gar wohl mit den Wahrheiten der Religion und der Sittenlehre bestehen könne, daß der Unterschied blos in einer überfeinen Speculation bestehe, die auf menschliche Handlungen und Glückseligkeit nicht den mindesten Einfluß hat, und daß er vielmehr alles an seinem Orte gestellt seyn lasse, was irgend practisch werden und im Leben oder selbst in den Meinungen der Menschen von merklichen Folgen seyn kann.

Sehen Sie hier eine Stelle in Lessings theologischem Nachlaß, die Sie überführen wird, daß Lessing über diesen Punkt eben so gedacht habe. Sie ist zwar, wie ich mich erinnere, aus einem jugendlichen Aufsatze, davon er mir das Wesentlichste, gleich zu Anfang unserer Bekanntschaft, vorgelesen hatte. Allein sie zeigt Ihnen doch wenigstens die Wendung, die er schon so früh dieser Speculation zu geben wuste, und || wo mir 278
recht ist, so trägt eine kleine Schrift, die er kurz vor

seinem Tode herausgegeben, nicht undeutliche Spuren von eben derselben Denkungsart.

Diese Stelle ist aus dem zwölften Aufsatze seines Nachlasses, den er das Christenthum der Vernunft betittelt. Ich werde Ihnen die wichtigsten Sätze daraus anführen, denn er bestehet ganz aus einzelnen Sätzen, die unvollendet in seinen Papieren gefunden worden sind. Sie lauten:

§. 1.

Das einzige vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können.

§. 2.

Das Vollkommenste ist er selbst; also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können.

§. 3.

Vorstellen, wollen und schaffen, ist bey Gott eins. Man kann also sagen, alles was sich Gott vorstellet, alles das schaft er auch. ‖

279 §. 4.

Gott kann sich nur auf zweyerley Art denken; entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal, und sich als den Innbegriff derselben, oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der andren abgesondert, und jede von sich selbst nach Graden abgetheilt.

§. 5.

Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, d. h. Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, dem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besaß. —

In den folgenden Sätzen sucht L. durch eine nicht unfeine Wendung, hieraus das Geheimniß der Dreyeinig-

keit zu erklären; oder gar, wie er sich öfters in jüngern Jahren schmeichelte, metaphysisch zu demonstriren. Von dieser jugendlichen Anmaßung, mit welcher die strengsten Anhänger der athanasischen Lehre selbst nicht zufrieden sind, ist er freylich in der Folge zurück gekommen. Indessen erkennet man hier noch die deutlichsten Spuren davon, und dieses ist mir ein ‖ Beweis, daß der 280
Aufsatz von sehr frühem Datum seyn müsse. — Lessing fährt fort:

§. 13.

Gott dachte seine Vollkommenheiten zertheilt, d. i., er schafte Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat; denn, um es nochmals zu wiederholen, jeder Gedanke ist bey Gott eine Schöpfung.

§. 14.

Alle diese Wesen zusammen, heißen die Welt.

§. 15.

Gott könnte seine Vollkommenheiten auf unendliche Art zertheilt denken; es könnten also unendlich viel Welten möglich seyn, wenn Gott nicht allezeit das Vollkommenste dächte, und also unter diesen Arten die vollkommenste Art gedacht und dadurch würklich gemacht hätte.

§. 16.

Die vollkommenste Art seine Vollkommenheiten zertheilt zu denken, ist diejenige, wenn man sie nach unendlichen Graden des Mehreren und Wenigern, welche so auf einander folgen, ‖ daß nirgends ein Sprung oder 281
eine Lücke zwischen ihnen ist, zertheilt denkt.

§. 17.

Nach solchen Graden also müssen die Wesen in dieser Welt geordnet seyn. Sie müssen eine Reihe ausmachen, in welcher jedes Glied alles dasjenige enthält,

was die untern Glieder enthalten, und noch etwas mehr; welches etwas mehr aber nie die letzte Grenze erreicht.

§. 18.

Eine solche Reihe muß eine unendliche Reihe seyn, und in diesem Verstande ist die Unendlichkeit der Welt unwiedersprechlich.

§. 19.

Gott schaft nichts als einfache Wesen, und das Zusammengesetzte ist nichts als eine Folge seiner Schöpfung.

§. 20.

Da jedes von diesen einfachen Wesen etwas hat, welches die andern haben, und keines etwas haben kann, das die andern nicht hätten; so muß unter diesen
282 einfachen Wesen eine Har-‖monie seyn, aus welcher Harmonie alles zu erklären ist, was unter ihnen vorgehet, d. i., in der Welt vorgehet.

§. 21.

Bis hieher wird einst ein glücklicher Christ das Gebiete der Naturlehre erstrecken. Doch erst nach langen Jahrhunderten, wenn man alle Erscheinungen in der Natur wird gegründet haben, so daß nichts mehr übrig ist, als sie auf ihre wahre Quelle zurückzuführen.

§. 22.

Da diese einfache Wesen gleichsam eingeschränkte Götter sind, so müssen auch ihre Vollkommenheiten den Vollkommenheiten Gottes ähnlich seyn; so wie Theile dem Ganzen.

§. 23.

Zu den Vollkommenheiten Gottes gehört dieses, daß er sich seiner Vollkommenheit bewußt ist, und dieses, daß er seiner Vollkommenheit gemäß handeln kann.

Beide sind gleichsam das Siegel seiner Vollkommenheiten. ‖

§. 24. 283

Mit den verschiedenen Graden seiner Vollkommenheiten müssen also auch verschiedene Grade des Bewustseyns dieser Vollkommenheiten und der Vermögenheit, derselben gemäß zu handeln, verbunden seyn.

§. 25.

Wesen, welche Vollkommenheiten haben, sich ihrer Vollkommenheiten bewußt sind, und das Vermögen besitzen, ihnen gemäß zu handlen, heißen moralische Wesen, d. i. solche, die einem Gesetz folgen können.

§. 26.

Dieses Gesetz ist aus ihrer eignen Natur genommen, und kann kein andres seyn, als: handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäß.

§. 27.

Da in der Reihe der Wesen unmöglich ein Sprung statt finden kann, so müssen auch solche Wesen existiren, welche sich ihrer Vollkommen- ‖ heiten nicht deut- 284
lich bewust sind — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Sie sehen, setzte ich endlich hinzu, daß Lessing sich den Pantheismus völlig so verfeinert gedacht, als ich ihn vorgestellet habe; in der besten Harmonie mit allem, was auf Leben und Glückseeligkeit Einfluß haben kann; ja daß er auf dem Wege war, pantheistische Begriffe so gar mit der positiven Religion zu verbinden: und in der That geht es hiemit eben so gut, als mit dem Emanationssystem der Alten, das viele Jahrhunderte hindurch in der Religion aufgenommen, und für die einzige rechtgläubige Lehre gehalten worden ist. Auf dem langen Wege, den man von diesen überfeinen Speculationen

bis auf das Praktische der Religion und Sittenlehre zu machen hat, giebt es so manche bequeme Stellen, wo man von dem Nebenwege ab in die offne Heerstraße wieder einlenken kann. So wie ein Rechnungsfehler sich durch den andern wieder heben und berichtigen läßt; eben so kann eine Unrichtigkeit in dergleichen abgezogenen Meditationen, gar bald durch die andere ge-
285 hoben, eine ‖ kleine Ausweichung, die in der Folge gar weit vom Ziele abgeführt haben würde, durch eine eben so geringe Einlenkung verbessert werden, und man ist wieder im Gleise. Daher die Verächtlichkeit der Consequenzerey, die von jeher die Mutter, oder wenigstens die Verpflegerin, aller Verfolgung und alles Religionshasses unter den Menschen gewesen ist. ‖

II.

Friedrich Heinrich Jacobi[a])

Über

die Lehre des Spinoza

in Briefen

an den

Herrn Moses Mendelssohn

Erste Ausgabe:
Breslau 1785, bei Gottl. Löwe
Neue vermehrte Ausgabe:
Breslau 1789, bei Gottl. Löwe
Ausgabe letzter Hand:
Leipzig 1819, bei Gerhard Fleischer
(in der ersten und zweiten Abteilung des vierten Bandes der Werke).

---

a) *Fehlt in der ersten Ausgabe.*

Über

die Lehre des Spinoza

in Briefen

an den

Herrn Moses Mendelssohn

Δος μοι που στω

Breslau.
Bey Gottl. Löwe
1785.

Vorrede

zur ersten Ausgabe.[a])

Ich habe meine Schrift nach ihrem Anlasse und dem größten Theile ihres Inhaltes benannt; denn auch der Brief an Hemsterhuis muß hier, als Beylage, zu denen an Mendelssohn gerechnet werden.

Daß ich zugleich die Geschichte dieser Briefe gebe, wird diese Geschichte selbst rechtfertigen.

Die Absicht des Werkes habe ich hinter dem letzten Briefe kurz gesagt, und hernach bis an das Ende deutlich genug, wie ich glaube, zu erkennen gegeben. ‖

Weiter habe ich dem aufmerksamen, for- 6
schenden, um die Wahrheit allein bekümmerten Leser vorläufig nichts zu sagen. Es geschieht gegen meinen Willen, wenn ein anderer diese Schrift in die Hand nimmt. Er fordre nichts von mir, so wie ich von ihm nichts fordre.

Pempelfort den 28. August 1785. ‖

---

a) *In den späteren Ausgaben unterdrückt.*

7

⟨Aus der Vorrede zur zweiten Ausgabe.⟩

[Es erscheinen in dieser neuen Auflage, unter dem Titel Beylagen, verschiedene Aufsätze, von denen ich hier zuvörderst Rechenschaft geben will.

Die erste Beylage ist ein Auszug des äußerst seltenen Buches: De la causa, principio, et Uno, von Jordan Bruno. Dieser merkwürdige Mann wurde zu Nola im Königreich Neapel, man weiß nicht in welchem Jahre, gebohren, und starb den 17. Februar 1600 zu Rom auf dem Scheiterhaufen. Brucker hat mit großem Fleiße über ihn gesammelt, aber doch nur Bruchstücke
8 liefern können*). Seine Schriften ‖ wurden lange Zeit, teils wegen ihrer Dunkelheit vernachläßigt, theils wegen der darin vorgetragenen neuen Meinungen aus Vorurtheil nicht geachtet, theils wegen gefährlicher Lehren, die sie enthalten sollten, verabscheut und unterdrückt. Ihre gegenwärtige Seltenheit läßt sich hieraus leicht begreifen. Brucker konnte nur die Schrift De Minimo zu sehen bekommen; la Croze hatte nur das Buch de Immenso et Innumerabilibus vor sich, wenigstens giebt er nur von diesem Auszüge, so wie Heumann nur von den physischen Lehrsätzen; selbstgelesen hatte

*) [S. Bruck. Hist. crit. Phil. T. V. p. 12. — 62. VI. p. 809. — 816. Daß Bruno wirklich verbrannt worden sey, scheint mir, wie Bruckern, nicht wohl bezweifelt werden zu können.

(Tiedemann's, Buhle's, Tennemann's, Fülleborn's Arbeiten über die Geschichte der Philosophie waren damals, da dieß geschrieben wurde, noch nicht begonnen.)] ‖

auch Bayle von den metaphysischen Schriften des Bruno nur die Einzige, wovon ich den Auszug liefre.

Alle klagen über die undurchdringliche und mehr als Heraklitische Dunkelheit des Mannes. Brucker vergleicht sie mit Cimmerischer Finsterniß; und Bayle versichert, des Bruno vornehmste Lehrsätze wären tausendmal dunkler und unbegreiflicher, als das unbegreiflichste, was je von den Nachfolgern des Thomas von Aquin und des Johann Scotus sey vorgebracht worden.

Gleichwohl sollen mehrere berühmte Weltweise: Gassendi, Cartesius, auch unser Leibnitz, die- ‖ sen dunkeln Mann benutzt, und wichtige Theile 9
ihrer Lehrgebäude aus ihm gezogen haben. Ich lasse dieses unerörtert, und bemerke nur in Absicht der großen Dunkelheit, welche man dem Bruno vorwirft, daß ich sie weder in dem Buche de la Causa, noch dem De l'Infinito Universo et Mondi, von dem ich bey einer andern Gelegenheit umständlich reden werde, gefunden habe. Was das erste Buch angeht, so können meine Leser selbst aus der Probe, die ich ihnen vorlege, davon urtheilen. Ein wenig faßlicher könnte mein Auszug dadurch geworden seyn, daß ich nur das System des Bruno selbst, die philosophia Nolana, wie er sie nennt, ununterbrochen darin vortrage. Dagegen aber habe ich auch, was er zuweilen viel ausführlicher sagt, und auf eine mannichfaltige Weise ins Licht zu stellen bemüht ist, nur Einmal, und oft sehr kurz gesagt*). ‖

*) [Ich rechne auf Leser, denen Präcision Commentar ist; und nicht auf solche, die nur gern überredet seyn mögen, sie verstünden was sie nicht verstehen. Die ganze Kunst des Vortrags besteht nach Swift darin, daß man das rechte Wort an seine rechte Stelle setze. Und wirklich, wer eine so abgefaßte Rede ihrer Kürze wegen nicht faßt, dem wird alle Weitläufigkeit nicht nützen, sondern nur einen Schwätzer aus ihm machen.] ‖

10 Mein Hauptzweck bey diesem Auszuge ist, durch die Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza, gleichsam die Summa der Philosophie des *Ἓν και Παν* in meinem Buche darzulegen. Bruno hatte die Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, war ganz durchdrungen von ihrem Geiste, ohne darum aufzuhören Er selbst zu seyn. Jenes ohne dieses findet sich auch nie. Darum unterscheidet er mit eben so viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zusammenfaßt. Schwerlich kann man einen reineren und schöneren Umriß des Pantheismus im weitesten Verstande geben, als ihn Bruno zog. Daß man aber diese Lehre, nach allen den verschiedenen Gestalten, die sie anzunehmen so geschickt ist, kennen lerne, um sie überall wieder zu erkennen; ferner, ihr Verhältniß zu andern Systemen, so deutlich und vollständig wie möglich einsehe, und genau den Punct wisse, worauf es ankommt: dieses halte ich, in mehr als einer Absicht, für ungemein nützlich — ja, in unsern Zeiten, beynah für nothwendig.

Beylage II. Diokles an Diotima über den
11 Atheismus. — Da vor zwey Jahren ‖ über Atheismus oder vielmehr Nichtatheismus mancherley Aeusserungen geschahen, in die ich mich nicht recht zu finden wußte, so wendete ich mich an einige Freunde mit der Frage, ob Atheismus ein Wort ohne Bedeutung sey, oder wie denn sein Begriff gefaßt werden müsse. Vornehmlich bat ich die Fürstinn von Gallitzin, Sie möchte Hemsterhuisen bewegen über diese Materie seine Gedanken aufzusetzen. So entstand das vortreffliche, die ganze Geschichte der Philosophie umfassende, mit wenigen großen Zügen hingeworfene Gemälde, welches ich hier ausstelle, und zu dessen Zusammensetzung das Auge, die feste Hand, und der Geist eines solchen Meisters nötig war.

Beylage III. Sie erzählt, was es für eine sonderbare Ansicht gewesen sey, von welcher am Anfange des ersten Briefes an Mendelssohn geredet wird; und schließt mit einer Anmerkung des verewigten Hamann, über den Ausdruck: Dinge einer andern Welt.

Beylage IV. Ueber die Frage von der Persönlichkeit des höchsten Wesens, in Beziehung auf Herders Gott. ‖

Beylage V. Wieder in Beziehung auf Herders 12
Gott: Ob es wahr sey, daß Lessing bey Spinoza, und Spinoza bey sich selbst auf halbem Wege stehen geblieben sey, und beyde den Knäuel ihrer Gedanken sich nicht ganz entwirrt haben. Zum Beschlusse ein Wort über die Behauptung: Spinoza habe den Cartesianischen Begriff der Ausdehnung angenommen, und sey dadurch irre geleitet worden.

Beylage VI. Vergleichung des Systems des Spinoza mit dem System des Leibnitz. Wesentlicher Unterschied zwischen beyden. Genesis der vorherbestimmten Harmonie. Spinoza und Leibnitz waren beyde Antidualisten. Daraus entsprungene große Analogie der Lehre des einen mit der Lehre des andern. Einige diesen Punct angehende kritische Bemerkungen.

Beylage VII. Natürliche Geschichte der speculativen Philosophie. Entstehung des Spinozismus. Sein Zweck. Auf welche Weise die Täuschung, als würde dieser Zweck erreicht, zu Stande kommt. Sie ist nicht dem Spinozismus eigen, sondern beruht auf einem Mißverstande, der allemal gesucht, und künstlich hervorgebracht werden muß, wenn man die Möglichkeit des Daseyns eines Weltalls auf irgend eine ‖
Art erklären will. Ausführliche Erörterung des Vernunft- 13
widrigen dieses Unternehmens, welches nothwendig darauf hinaus läuft, Bedingungen des Unbedingten zu entdecken. Folgerungen. Aufschlüsse. Resultate.

Beylage VIII. Eine Stelle von Garve, bey Gelegenheit einer Stelle dieses Buches.[a])

Ausser diesen ausführlichen Abhandlungen habe ich verschiedene nicht unwichtige Puncte in Anmerkungen unter dem Text erörtert. Ich fürchte, daß ich mich in diesen Anmerkungen ein paarmal zu kurz gefaßt, und eine zu große Aufmerksamkeit des Lesers in Anspruch genommen habe. Doch wird kein Mißverstand zu besorgen seyn, wenn man nur nicht vergißt, daß die Theile eines Buches, wie die Glieder eines organischen Leibes betrachtet werden müssen. Ein ausgerissenes Auge kann nicht sehen; eine abgehauene Hand nicht greifen. Jedes besondere Glied verrichtet sein eigenthümliches Geschäft nur im Zusammenhange mit dem Ganzen.

Bey den Anmerkungen ist es überall bemerkt worden, wenn sie schon in der vorigen Ausgabe standen, ausgenommen bey den numerirten zu dem Aufsatze ‖
14 vom 21 ten April. Hier sind jetzt die hinzugekommenen Anmerkungen mit einem † bezeichnet.

Mendelssohns Erinnerungen gegen mein erstes

---

[a]) *Hieran schließt sich in der zweiten Ausgabe eine umständliche Erklärung über angebliche Widersprüche in Jacobis Privatphilosophie, die, als nicht zur Sache gehörend, in der Ausgabe letzter Hand mit Recht getilgt worden ist, und aus der wir nur folgendes Ergebnis hervorheben:* Der schneidende Unterschied meiner Vorstellungsart von den Vorstellungsarten der mehresten meiner philosophischen Zeitgenossen liegt darin, daß ich kein Cartesianer bin. Ich gehe, wie die Morgenländer in ihren Konjugationen, von der dritten, nicht von der ersten Person aus, und glaube, man dürfe schlechterdings nicht das Sum dem Cogito nachsetzen (p. XXIV f.). — *Der Sinn dieser letzten Stelle wird erleuchtet durch das Wort:* Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre *(aus dem Vorbericht zur letzten Ausgabe der Spinoza-Briefe,* WW. IV 1, p. XIII).

Schreiben an ihn, gehörten in dieses Werk, und der Leser wird sie an ihrer Stelle finden.

Was die historische Zusammenfügung der Briefe, welche diesem Buche seinen Namen geben, betrifft, so habe ich sie nun ganz diplomatisch gemacht. Wo vorhin nur Auszüge standen, stehen jetzt die Urkunden selbst, und es sind verschiedene neue hinzugekommen; unter andern der Erste Brief, den ich in dieser Sache geschrieben habe. Man wird auch einige Briefe von Lessing finden. Da ich diesen ganz schlichten Weg materieller Wahrheit einschlug, konnte ich mich aller weiteren Anmerkungen überheben, und verschaffte mir den großen Vortheil, daß ich nie wieder nöthig haben werde, auf diese Sache zurück zu kommen.

Die übrigen Verbesserungen will ich dem Leser selbst zu bemerken überlassen. Ich habe mich sorgfältig dabey gehütet, etwas zu vertilgen, was durch merkwürdige Angriffe merkwürdig geworden ist. Diese behalten also ihre volle Kraft, und bleiben in ihrem Werthe. Die Schlußrede habe ich um die Hälfte ver- ‖
kürzt, hauptsächlich dadurch, daß ich verschiedene ein- 15
gerückte Stellen herausnahm*). Sie ist nicht ohne allen Grund getadelt, und nicht ohne alle Schuld von meiner Seite, mißverstanden worden.[a])] ‖

*) ⟨Großentheils sind sie jetzt wieder eingerückt, aus den in der Vorrede zu diesem Bande angegebenen Gründen.⟩ ‖ — *Diese Gründe waren 1. das bei der Herausgabe der Werke obwaltende Bestreben nach möglichster geschichtlicher Urkundlichkeit und Treue, 2. das wiederhergestellte Vertrauen zur ersten Fassung. — Unter „diesem Bande“ ist IV 1 der „Werke“ zu verstehen. Hier und überall, wo auf Bände verwiesen wird, ist die von Jacobi selbst noch besorgte Gesamtausgabe gemeint.*

a) *Die zweite Ausgabe ist unterschrieben:* Pempelfort bei Düsseldorf, den 18. April 1789.

‹Vorbereitende Sätze
über
die Gebundenheit und Freyheit des Menschen.

Diese, zuerst in der Vorrede der zweiten Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza gegebenen, Sätze wurden nachher, mit einigen Verbesserungen, dem Schreiben an Fichte beygefügt. Sie erscheinen hier fast unverändert nach diesem zweiten Drucke. Zur Berichtigung, Ergänzung und schärferen Bestimmung dient die Abhandlung über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft, im zweiten Theile der Werke S. 311.›

[Erste Abtheilung. 17

Der Mensch hat keine Freyheit.

I. Die Möglichkeit des Daseyns aller uns bekannten einzelnen Dinge, stützt und bezieht sich auf das Mitdaseyn anderer einzelner Dinge, und wir sind nicht im Stande, uns von einem für sich allein bestehenden Wesen eine Vorstellung zu machen.

II. Die Resultate der mannichfaltigen Beziehungen der Existenz auf Coexistenz drücken sich in lebendigen Naturen durch Empfindungen aus.

III. Das innere mechanische Verhalten einer lebendigen Natur nach Maaßgabe ihrer Empfindungen heißen wir Begierde und Abscheu; — oder: das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen des Daseyns und Bestehens einer lebendigen Natur zu den äusserlichen Bedingungen eben dieses Daseyns, oder auch nur das empfundene Verhältniß der inner-
li- ‖ chen Bedingungen untereinander ist mechanisch verknüpft 18
mit einer Bewegung, die wir Begierde oder Abscheu nennen.

IV. Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen natürlichen Trieb, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus. Sein Geschäft ist, das Vermögen da zu seyn der besondern Natur, deren Trieb er ist, zu erhalten und zu vergrößern.

V. Diesen ursprünglichen natürlichen Trieb könnte man die Begierde a priori, die absolute Begierde des einzelnen Wesens, nennen. Die Menge der einzelnen Begierden sind von dieser unveränderlichen allgemeinen nur so viele gelegentliche Anwendungen und Modificationen.

VI. Schlechterdings a priori, oder unbedingt allgemein könnte man eine Begierde nennen, wenn sie jedem einzelnen Wesen ohne Unterschied der Gattung, der Art und des Geschlechts zukäme, in so fern alle auf gleiche Weise bemüht sind, sich überhaupt im Daseyn zu erhalten.

VII. Ein durchaus unbestimmtes Vermögen ist ein Un-
19 ding. Jede Bestimmung aber setzt etwas schon || bestimmtes zum voraus, und ist die Folge und Erfüllung eines Gesetzes. Die Begierde a priori, sowohl der ersten als der zweiten Gattung, setzt also auch Gesetze a priori zum voraus.

VIII. Der ursprüngliche Trieb des vernünftigen Wesens besteht, wie der Trieb eines jeden andern Wesens, in dem unaufhörlichen Bestreben, das Vermögen da zu seyn der besonderen Natur, die von ihm bestimmt wird, zu erhalten und zu vergrößern.

IX. Das Daseyn vernünftiger Naturen wird, zum Unterschiede von allen andern Naturen, ein persönliches Daseyn genannt. Dieses besteht in dem Bewußtseyn, welches das besondere Wesen von seiner Identität hat, und ist die Folge eines höheren Grades des Bewußtseyns überhaupt; deßjenigen, womit Besonnenheit verknüpft ist.

X. Der natürliche Trieb des vernünftigen Wesens, oder die vernünftige Begierde, geht also nothwendig auf die Erhöhung des Grades der Personalität; das ist, des lebendigen Daseyns selbst.

XI. Die vernünftige Begierde überhaupt, oder den Trieb des vernünftigen Wesens, als eines solchen, nennen wir den Willen. ||

20 XII. Das Daseyn eines jeden endlichen Wesens ist ein successives (zeitliches) Daseyn. a)

XIII. Das Gesetz des Willens ist, nach Begriffen der Uebereinstimmung und des Zusammenhanges, das ist nach Grundsätzen, zu handeln: er ist das Vermögen practischer Principien.

XIV. So oft das vernünftige Wesen nicht in Uebereinstimmung mit seinen Grundsätzen handelt, handelt es nicht nach seinem Willen, nicht gemäß einer vernünftigen, sondern einer unvernünftigen Begierde.

XV. Durch die Befriedigung einer jeden unvernünftigen Begierde, wird die Identität des vernünftigen Daseyns unterbrochen; folglich die Personalität, welche allein im vernünftigen Daseyn gegründet ist, verletzt: mithin die Quantität des lebendigen Daseyns um so viel vermindert.

---

a) *Zusatz der zweiten Ausgabe:* Seine Personalität beruht auf Gedächtnis und Reflexion; seine eingeschränkte, aber deutliche Erkenntnis auf Begriffen, folglich auf Abstraktionen und Wort-, Schrift- oder andern Zeichen.

XVI. Derjenige Grad des lebendigen Daseyns, welcher die Person hervorbringt, ist nur eine Art und Weise des lebendigen Daseyns überhaupt, und nicht ein eigenes besonderes Daseyn oder Wesen. Deswegen rechnet sich die Person nicht allein diejenigen Handlungen, welche nach Grundsätzen in ihr erfolgen, sondern || auch diejenigen zu, welche die Wirkungen 21
unvernünftiger Begierden und blinder Neigungen sind.

XVII. Wenn der Mensch, durch eine unvernünftige Begierde hingerissen, seine Grundsätze übertreten hat, so pflegt er nachher, wenn er die übeln Folgen seiner Handlung empfindet, zu sagen: Mir geschieht recht. Da er sich der Identität seines Wesens bewußt ist, so muß er sich selbst als den Urheber des unangenehmen Zustandes anschauen, in dem er sich befindet, und in seinem Innern die peinlichste Zwietracht erfahren.

XVIII. Auf diese Erfahrung gründet sich das ganze System der practischen Vernunft, insofern es nur über Einem Grundtriebe erbaut ist.

XIX. Hätte der Mensch nur Eine Begierde, so würde er gar keinen Begriff von Recht und Unrecht haben. Er hat aber mehrere Begierden, die er nicht alle in gleichem Maaße befriedigen kann; sondern die Möglichkeit der Befriedigung der Einen hebt die Möglichkeit der Befriedigung der Andern in tausend Fällen auf. Sind nun alle diese verschiedenen Begierden nur Modificationen einer einzigen ursprünglichen Begierde, so giebt diese das Princip an die Hand, nach welchem || die 22
verschiedenen Begierden sich gegen einander abwägen lassen, und wodurch das Verhältniß bestimmbar wird, nach welchem sie, ohne daß die Person mit sich selbst in Widerspruch und Feindschaft gerathe, befriedigt werden können.

XX. Ein solches innerliches Recht bildet sich unvollkommen in jedem Menschen auf eine mechanische Weise, vermöge der Identität seines Bewußtseyns. Das äusserliche Recht, welches Menschen, wenn sie in eine bürgerliche Vereinigung treten, untereinander frey verabreden, und ungezwungen festsetzen, ist immer nur die Abbildung des unter den einzelnen Gliedern zu Stande gekommenen innerlichen Rechts. Ich verweise auf die Geschichte aller Völker, von welchen wir etwas ausführliche Nachrichten haben.

XXI. Die größere Vollkommenheit, zu welcher, nach Umständen, das innerliche Recht gelangt, erfolgt nur als eine Fortsetzung und Ausarbeitung eben des Mechanismus, welcher das minder vollkommene hervorbrachte. Alle Grundsätze ruhen

auf Begierde und Erfahrung, und setzen, in so fern sie wirklich befolgt werden, eine anderswoher schon bestimmte Thätig-
23 keit zum voraus; sie können nie der Anfang oder die erste Ursache einer Handlung seyn. Die Fähigkeit und Fertigkeit wirksame Grundsätze auszubilden oder practisch anzunehmen, ist wie die Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen; wie das Vermögen diese Vorstellungen in Begriffe zu verwandeln; wie die Lebhaftigkeit und Energie des Gedankens; wie der Grad des vernünftigen Daseyns.

XXII. Das Princip (oder das a priori) der Grundsätze überhaupt, ist die ursprüngliche Begierde des vernünftigen Wesens, sein eigenes besonderes Daseyn, das ist, seine Person zu erhalten, und was ihre Identität verletzen will, sich zu unterwerfen.

XXIII. Aus eben diesem Triebe fließt eine natürliche Liebe und Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit gegen andre. Das vernünftige Wesen kann sich als vernünftiges Wesen (in der Abstraction) von einem andern vernünftigen Wesen nicht unterscheiden. Ich und Mensch ist Eins; Er und Mensch ist Eins: also sind er und ich Eins. Die Liebe der Person schränkt also die Liebe des Individui ein, und nöthigt seiner nicht zu achten. Damit aber letzteres in der Theorie
24 nicht bis zur möglichen Vertilgung des In-‖dividui ausgedehnt, und ein bloßes Nichts in Person übrig gelassen werde, sind genauere Bestimmungen erforderlich, welche im vorhergegangenen schon angedeutet sind, und deren weitere Erörterung hier zu unserem Zwecke nicht gehört. Uns genügt auf diesem Wege zur deutlichen Einsicht gelangt zu seyn, wie jene moralischen Gesetze, welche apodictische Gesetze der practischen Vernunft genannt werden, zu Stande kommen, und nun entscheiden zu können, daß der einfache, mit Vernunft verknüpfte Grundtrieb, bis zu seiner höchsten Entwickelung hinauf, lauter Mechanismus und keine Freyheit zeige, obgleich ein Schein von Freyheit durch das oft entgegengesetzte Interesse des Individui und der Person, und das abwechselnde Glück einer Herrschaft, worauf die Person allein mit deutlichem Bewußtseyn verknüpfte Ansprüche hat, zuwege gebracht wird. ‖

Zweite Abtheilung. 25

Der Mensch hat Freyheit.

XXIV. Daß sich das Daseyn aller endlichen Dinge auf Mitdaseyn stützt, und wir nicht im Stande sind, uns von einem schlechterdings für sich bestehenden Wesen eine Vorstellung zu machen, ist unläugbar; aber eben so unläugbar, daß wir noch weniger im Stande sind, uns eine Vorstellung von einem schlechterdings abhängigen Wesen zu machen. Ein solches Wesen müßte ganz passiv seyn, und könnte doch nicht passiv seyn; denn was nicht schon etwas ist, kann nicht zu etwas bloß bestimmt werden; was an sich keine Eigenschaft hat, in dem können durch Verhältnisse keine erzeugt werden, ja es ist nicht einmal ein Verhältniß in Absicht seiner möglich.

XXV. Wenn nun ein durchaus vermitteltes Daseyn oder Wesen nicht denkbar, sondern ein Unding ‖ ist, so muß eine 26
bloß vermittelte, das ist ganz mechanische Handlung ebenfalls ein Unding seyn: folglich ist Mechanismus an sich nur etwas zufälliges, und es muß eine reine Selbstthätigkeit ihm nothwendig überall zum Grunde liegen.

XXVI. Indem wir erkennen, daß jedes endliche Ding sich in seinem Daseyn, folglich auch in seinem Thun und Leiden auf andre endliche Dinge nothwendig stützt und bezieht, erkennen wir zugleich die Unterwerfung aller und jeder einzelner Wesen unter mechanische Gesetze: denn in so fern ihr Seyn und Wirken vermittelt ist, in so fern muß es schlechterdings auf Gesetzen des Mechanismus beruhen: jedes Handlung ist zum Theil die Handlung eines andern.

XXVII. Die Erkenntniß dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, heißt eine deutliche Erkenntniß; und was keine Vermittelung zuläßt, kann von uns nicht deutlich erkannt werden.

XXVIII. Absolute Selbstthätigkeit schließt Vermittelung aus, und es ist unmöglich, daß wir das Innere derselben auf irgend eine Art deutlich erkennen.

XXIX. Es kann also die Möglichkeit absoluter Selbstthätigkeit nicht erkannt werden; wohl aber ‖ ihre Wirklichkeit, welche sich unmittelbar im Bewußtseyn darstellt, und durch die That beweist.

XXX. Sie wird Freyheit genannt, in so fern sie sich dem Mechanismus, welcher das sinnliche Daseyn des ein-

zelnen Wesens ausmacht, entgegen setzen und ihn überwiegen kann.

XXXI. Wir kennen unter den lebendigen Wesen nur den Menschen, als mit demjenigen Grade des Bewußtseyns seiner Selbstthätigkeit begabt, welcher den Beruf und Antrieb zu freyen Handlungen mit sich führt.

XXXII. Es bestehet also die Freyheit nicht in einem ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden; eben so wenig in der Wahl des Bessern unter dem Nützlichen, oder der vernünftigen Begierde: denn eine solche Wahl, wenn sie auch nach den abgezogensten Begriffen geschieht, erfolgt doch immer nur mechanisch; — sondern es besteht diese Freyheit, dem Wesen nach, in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde.

XXXIII. Wille ist reine Selbstthätigkeit, erhoben zu dem Grade des Bewußtseyns, welchen wir Vernunft nennen. ||
28 XXXIV. Die Unabhängigkeit und innerliche Allmacht des Willens, oder die mögliche Herrschaft des intellectuellen Wesens über das sinnliche Wesen wird de facto von allen Menschen zugegeben.

XXXV. Von den Weisen des Alterthums, am mehrsten von den Stoikern ist es bekannt, daß sie zwischen Dingen der Begierde, und Dingen der Ehre keine Vergleichung zuließen. Die Gegenstände der Begierde, sagten sie, könnten nach der Empfindung des Angenehmen, und den Begriffen des Zuträglichen untereinander verglichen, und eine Begierde der andern aufgeopfert werden; das Princip der Begierde aber liege ausser allem Verhältnisse mit dem Princip der Ehre, welches nur Einen Gegenstand habe: die Vollkommenheit der menschlichen Natur an sich, Selbstthätigkeit, Freyheit. Daher waren alle Vergehungen bey ihnen gleich, und immer nur die Frage, aus welchem von den beyden unvergleichbaren Principien, die unmöglich je miteinander in eine wirkliche Collision kommen konnten, die Handlung geschehen war. Denjenigen wollten sie mit Recht allein einen freyen Mann genannt wissen, der nur das Leben seiner Seele
29 lebte, sich nach || den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmte, also nur sich gehorchte und immer selbst handelte. Lauter Knechte sahen sie im Gegentheil in denen, welche, durch Dinge der Begierde bestimmt, den Gesetzen dieser Dinge nachlebten, und sich ihnen unterwarfen, damit sie von denselben auf eine ihren Begierden gemäße Weise unaufhörlich verändert und in Handlung gesetzt werden möchten.

XXXVI. Wie weit nun auch unser aufgeklärtes Zeitalter über — die Schwärmereyen — oder den Mysticismus eines Epictets und Antonins erhaben seyn mag, so sind wir doch in der Deutlichkeit und Gründlichkeit noch nicht so weit gekommen, daß wir von allem Gefühl der Ehre los wären. So lange aber noch ein Funken dieses Gefühls im Menschen wohnt, so lange ist ein unwidersprechliches Zeugniß der Freyheit, ein unbezwinglicher Glaube an die innerliche Allmacht des Willens in ihm. Mit dem Munde kann er diesen Glauben verläugnen, aber er bleibt im Gewissen, und bricht einmal unversehens hervor, wie im Mahomet des Dichters, da er in sich gekehrt und betroffen die schauderhaften Worte ausspricht:

Il est donc des remords! ‖

XXXVII. Allein nicht einmal mit dem Munde kann er 30
ganz verläugnet werden, dieser Glaube. Denn wer will den Namen haben, daß er nicht allen Versuchungen zu einer schändlichen Handlung jederzeit wiederstehen werde; wer nur, daß er hier zu überlegen, Vortheile oder Nachtheile in Betrachtung zu ziehen, an Grad oder Größe oder auch an einen categorischen Imperativ, an ein Gesetz zu denken nöthig habe? — Und auf dieselbige Weise urtheilen wir auch in Absicht anderer Menschen. Sehen wir jemand das Angenehme dem Nützlichen vorziehen; zu seinen Zwecken verkehrte Mittel wählen; sich selbst in seinen Wünschen und Bestrebungen widersprechen: wir finden nur, daß er unvernünftig, thöricht handelt. Ist er nachläßig in der Erfüllung seiner Pflichten, befleckt er sich sogar mit Lastern; ist er ungerecht und übt Gewaltthätigkeiten aus: wir können ihn hassen, verabscheuen; — aber ihn ganz wegwerfen können wir noch nicht. Verläugnet er aber auf irgend eine entschiedene Weise das Gefühl der Ehre; zeigt er, daß er innere Schande tragen, oder Selbstverachtung nicht mehr fühlen kann; dann werfen wir ihn ohne Gnade weg, er ist Koth unter unseren Füßen. ‖

XXXVIII. Woher diese unbedingten Urtheile; woher solche 31
ungemessene Anmaßungen und Forderungen, die sich nicht einmal ⟨auf Grundsätze und ihre Befolgung⟩ [a]) einschränken, sondern das Gefühl in Anspruch nehmen, und sein Daseyn apodictisch fordern?

XXXIX. Sollte sich das Recht dieser Anmaßungen und Forderungen wohl auf eine Formel, etwa auf die Einsicht in die

---

[a]) *Zweite Ausgabe:* blos auf Handlungen

richtige Verknüpfung, auf die gewisse Wahrheit des Resultats folgender Sätze gründen: Wenn A ist wie B, und C ist wie A, so ist B wie C? — Spinoza erwies auf diese Art, der Mensch, in so fern er ein vernünftiges Wesen sey, opfre eher sein Leben auf, wenn er auch keine Unsterblichkeit der Seele glaube, als daß er durch eine Lüge sich vom Tode rettete *); und in abstracto hat Spinoza recht. Es ist eben so unmöglich, daß der Mensch der reinen Vernunft lüge oder betrüge, als daß die drey Winkel eines Dreyecks nicht zwey rechten gleich seyen. Aber wird das wirkliche mit Vernunft begabte Wesen sich von dem abstracto seiner Vernunft wohl
32 so in die Enge treiben, von einem Gedankendinge durch || ein Wortspiel so ganz sich gefangen nehmen lassen? — Nimmermehr! — Wenn auf Ehre Verlaß ist, und der Mensch Wort halten kann, so muß noch ein andrer Geist, als der bloße Geist des Syllogismus in ihm wohnen. a)

XL. Ich halte diesen andern Geist für den Odem Gottes in dem Gebilde von Erde.

XLI. Es beweist dieser Geist zuerst sein Daseyn im Verstande, der wirklich ohne ihn jener wunderbare Mechanismus seyn würde, welcher nicht allein die Leitung eines Sehenden durch einen Blinden möglich, sondern auch die Nothwendigkeit einer solchen Einrichtung durch Vernunftschlüsse erweislich machte. Wer bändigt hier den Syllogismus, indem er seine Vordersätze schlägt? Allein dieser Geist, durch seine Gegenwart in Thaten der Freyheit, und einem unvertilgbaren Bewußtseyn.

XLII. Wie dieses Bewußtseyn die Ueberzeugung selbst ist: Intelligenz für sich allein sey wirksam; sey die höchste, ja die einzige uns wahrhaft bekannte Kraft: so lehrt es auch unmittelbar den Glauben an eine Erste allerhöchste Intelligenz;
33 an einen verständigen Ur- || heber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist.

XLIII. Aber dieser Glaube erhält erst seine volle Kraft und wird Religion, wenn im Herzen des Menschen das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt.

---

*) [Eth. P. IV. Pr. LXXII.] ||

---

a) *Anm. der zweiten Ausgabe:* Die Vernunft des Menschen, vom Menschen selbst und von allem Triebe abgesondert, ist ein bloßes Gedankending, das weder agieren noch reagieren, weder denken noch handeln kann.

XLIV. Reine Liebe? — Giebt es eine solche? — — Wie beweist sie sich, und wo findet man ihren Gegenstand?

XLV. Wenn ich antworte, das Princip der Liebe sey dasselbige, von dessen Daseyn als Princip der Ehre wir uns schon versicherten: so wird man nur ein größeres Recht zu haben glauben, in Absicht des Gegenstandes, den ich darstellen soll, dringend zu werden.

XLVI. Ich antworte also: der Gegenstand der reinen Liebe ist derjenige, den ein Sokrates vor Augen hatte. Er ist das Θειον im Menschen; und die Ehrfurcht vor diesem Göttlichen, ist was aller Tugend, allem Ehrgefühl zum Grunde liegt.

XLVII. Construiren kann ich weder diesen Trieb noch seinen Gegenstand. Ich müßte, um es zu können, wissen, wie Substanzen erschaffen werden, und ein nothwendiges Wesen möglich ist. Aber || meine Ueberzeugung von ihrem Daseyn 34
wird folgendes vielleicht noch etwas mehr erläutern.

XLVIII. Wenn das Weltall kein Gott, sondern eine Schöpfung; wenn es die Wirkung einer freyen Intelligenz ist: so muß die ursprüngliche Richtung eines jeden Wesens, Ausdruck eines Göttlichen Willens seyn. Dieser Ausdruck in der Creatur ist ihr ursprüngliches Gesetz, in welchem die Kraft es zu erfüllen nothwendig mit gegeben seyn muß. Dieses Gesetz, welches die Bedingung des Wesens selbst, sein ursprünglicher Trieb, sein eigener Wille ist, kann mit den Naturgesetzen, welche nur Resultate von Verhältnissen sind, und durchaus auf Vermittelung beruhen, nicht verglichen werden. Nun gehört aber jedes einzelne Wesen zur Natur; ist also auch den Naturgesetzen unterworfen, und hat eine doppelte Richtung.

XLIX. Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Princip der Begierde; die Richtung auf das Ewige ist der intellectuelle Trieb, das Princip reiner Liebe.

L. Wollte man mich über diese doppelte Richtung selbst zur Rede stellen; nach der Möglichkeit ei- || nes solchen Ver- 35
hältnisses und der Theorie seiner Einrichtung fragen: so würde ich mit Recht eine solche Frage abweisen, weil sie die Möglichkeit und Theorie der Schöpfung, Bedingungen des Unbedingten zum Gegenstande hat. Es ist genug, wenn das Daseyn dieser doppelten Richtung und ihr Verhältniß durch die That bewiesen und von der Vernunft erkannt ist. Wie sich alle Menschen Freyheit zuschreiben, und allein in den Besitz derselben ihre Ehre setzen; so schrieben sich auch alle ein Vermögen

reiner Liebe, und ein Gefühl der überwiegenden Energie desselben zu, worauf die Möglichkeit der Freyheit beruht. Alle wollen Liebhaber der Tugend selbst, nicht der mit ihr verknüpften Vortheile seyn; alle wollen von einem Schönen wissen, welches nicht bloß das Angenehme; von einer Freude, die nicht bloßer Kitzel sey.

LI. Handlungen, welche aus diesem Vermögen wirklich hervorgehen, nennen wir göttliche Handlungen; und ihre Quelle, die Gesinnungen selbst, göttliche Gesinnungen. Auch begleitet sie eine Freude, die mit keiner andern Freude verglichen werden
36 kann: || es ist die Freude, die Gott selbst an seinem Daseyn hat.

LII. Freude ist jeder Genuß des Daseyns; so wie alles, was das Daseyn anficht, Schmerz und Traurigkeit zuwege bringt. Ihre Quelle ist die Quelle des Lebens und aller Thätigkeit. Bezieht aber ihr Affect sich nur auf ein vergängliches Daseyn, so ist er selbst vergänglich: Seele des Thiers. Ist sein Gegenstand das Unvergängliche und Ewige; so ist er die Kraft der Gottheit selbst, und seine Beute Unsterblichkeit.] ||

⟨Ueber die Lehre des Spinoza.⟩ [a]) 37

Eine vertraute Freundinn von Lessing*), welche durch ihn auch die meinige wurde, schrieb mir im Februar des Jahres drey und achtzig, daß sie im Begriff sey, eine Reise nach Berlin zu unternehmen, und fragte mich, ob ich Aufträge dahin hätte.

Aus Berlin schrieb mir meine Freundinn wieder. Ihr Brief handelte hauptsächlich von Mendelssohn, „diesem ächten Verehrer und Freunde unseres Lessing.“ Sie meldete mir, daß sie über den Verewigten und auch über mich viel mit Mendelssohn gesprochen hätte, ‖ welcher nun endlich daran sey, sein längst verheissenes 38 Werk über Lessings Character und Schriften vorzunehmen**). ‖

*) [Ich habe ihr in meiner Rechtfertigung gegen Mendelssohn den Namen Emilie gegeben, und werde mich desselben auch in dieser Schrift statt ihres wahren Namens bedienen.]

⟨(Elise Reimarus, Tochter des Verfassers der Wolfenbüttler Fragmente. Sie starb im Jahre 1805.)⟩ ‖

**) [Im Januar desselbigen Jahres (1783.) waren im deutschen Museum unter dem Titel: Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift, Einwürfe gegen mein Etwas, das Lessing gesagt hat (Berlin bey G. J. Decker 1782.) erschienen. An jenen Gedanken Verschiedener hatte Mendelssohn den größten Antheil, und von den

a) *Die zweite Ausgabe enthält das Motto aus Leibniz:* J'ai trouvé que la plûpart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. | To Rémond. 10.1.1714, GP III, p 607

39 Verschiedene Hindernisse machten es mir unmöglich, gleich auf diesen Brief zu antworten, und der Aufenthalt meiner Freundinn in Berlin war nur von wenigen Wochen.

Worten an: „Auch geht unser Verfasser über alles dieß sehr schnell hinweg," bis ans Ende, gehören sie ihm allein zu. Diesen Gedanken setzte ich im Februar des Museums Erinnerungen entgegen, die eben erschienen waren, da meine Freundinn nach Berlin kam. Ich will nun Emiliens eigene Worte hier mittheilen, damit man sehe, wie untadelhaft von Anfang an das Betragen dieses an Geist und Seele so vorzüglichen Weibes gewesen ist.

Berlin den 25. März 1783.

. . . . . Ihm selbst, dem alten Fritz, habe ich noch nicht in Ihrem Namen zunicken können, weil er in Potzdam ist, und ich dahin noch nicht gekommen bin . . . . Mendelssohn aber, meinen lieben Mendelssohn sah ich gestern. Er ist ganz, wie ich ihn mir dachte; unwiderstehlich einnehmend durch die überall aus ihm redende Güte des Herzens und hervorleuchtende Klarheit seines Geistes. Wir haben viel über Lessing und Sie gesprochen. Lessings nicht unähnliche Büste war das erste, was beym Hereintreten mir in die Augen fiel. Der Bruder hat geschrieben, daß nächstens die Briefe über Walch herauskommen sollen; hernach die Geschichte der Evangelien, worauf unser verstorbener Freund selbst einigen Werth || legte. Mendelssohn hat seines Briefwechsels mit Lessing bis diese Stunde noch nicht habhaft werden können; aber der Bruder hat versprochen, ihm nächstens ein Packet Schriften zu schicken, worunter auch dieser Briefwechsel seyn soll. Und alsdann verspricht Mendelssohn, sein Wort wegen des Etwas über Lessings Charakter zu halten. Der Himmel gebe ihm dazu Gesundheit und Heiterkeit, so werden wir doch einmal etwas über unsern Freund lesen, das des Mannes werth ist.

Ihnen selbst, bester Jacobi, ist Mendelssohn wirklich gut, und mit Ihren Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener zufrieden. * * und ich haben das Unsrige dazu beygetragen, Sie, wo möglich, ihm noch näher bekannt zu machen; denn sicher verdienen Sie beyde sich einander zu kennen, wie Sie sind. Ach, wenn Sie doch gegenwärtig hier seyn könnten! — Ich muß eilig schließen. Sie wissen, wie es auf einer Reise zugeht.]

Da sie wieder zu Hause war, schrieb ich ihr, und erkundigte mich, wie viel oder wenig Mendelssohn von Lessings religiösen Gesinnungen bekannt geworden wäre. — Lessing sey ein Spinozist gewesen*). ‖

Gegen mich hatte Lessing über diesen Gegenstand 40
ohne alle Zurückhaltung sich geäussert; und da er überhaupt nicht geneigt war, seine Meynungen zu verhehlen, so durfte ich vermuthen, was ich von ihm wußte sey mehreren bekannt geworden. Daß er selbst aber gegen Mendelssohn sich hierüber nie deutlich erkläret hatte, dieses wurde mir auf folgende Weise bekannt. ‖

Nachdem ich Lessingen im Jahre neun und sieben- 41
zig einen Besuch auf den folgenden Sommer versprochen

*) [Hier ist die Stelle meines Briefes an Emilie, ganz und ohne Veränderung auch nur Einer Sylbe.

Pempelfort den 21. Juli 1783.

. . . . Daß ich Ihnen auf Ihren Brief aus Berlin nicht antworten konnte, war mir leid genug. Ich erhielt ihn, ‖ weil er über Schwelm, anstatt über Wesel gelaufen war, später als ich sollte, und mußte fürchten, daß Sie meine Antwort, wenn sie nicht mit der umlaufenden Post abging, nicht mehr erhielten. Mit der umlaufenden Post konnte ich Ihnen nicht schreiben, weil ich Sie von etwas sehr wichtigem — von unseres Lessing letzten Gesinnungen unterhalten wollte, um es Mendelssohn, wenn Sie es für gut fänden, mitzutheilen. — Sie wissen vielleicht, und wenn Sie es nicht wissen, so vertraue ich Ihnen hier unter der Rose der Freundschaft, daß Lessing in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist war. Es wäre möglich, daß Lessing diese Gesinnungen gegen mehrere geäussert hätte; und dann wäre es nöthig, daß Mendelssohn in dem Ehrengedächtnisse, das er ihm setzen will, gewissen Materien entweder ganz auswiche, oder sie wenigstens äusserst vorsichtig behandelte. Vielleicht hat sich Lessing gegen seinen lieben Mendelssohn eben so klar als gegen mich geäussert; vielleicht auch nicht, weil er ihn lange nicht gesprochen, und sehr ungern Briefe schrieb. Ihnen, meine Traute, sey es hiemit anheim gestellt, ob Sie Mendelssohn hievon etwas eröffnen wollen oder nicht. Umständlicher kann ich aber für dießmal nicht von der Sache schreiben.] ‖

hatte, meldete ich ihm in einem Briefe vom ersten Juni 1780, meine baldige Erscheinung, und lud ihn zugleich ein, mich nachher auf einer Reise zu begleiten, die uns nach Berlin führen sollte. Lessing antwortete in Absicht der Reise, daß wir die Sache zu Wolfenbüttel miteinander überlegen wollten *). Als ich dahin kam, fanden
42 sich wichtige Hindernisse. Lessing || wollte mich überreden, ohne ihn nach Berlin zu reisen, und wurde alle Tage dringender. Sein Hauptbewegungsgrund war Mendelssohn, den er unter seinen Freunden am höchsten schätzte. Er wünschte sehnlich, daß ich ihn möchte persönlich kennen lernen. In einer solchen Unterredung äusserte ich einmal meine Verwunderung darüber, daß ein Mann von so hellem und richtigem Verstande, wie Mendelssohn, sich des Beweises von dem Daseyn Gottes aus der Idee so eifrig, wie es in seiner Abhandlung von der Evidenz geschehen wäre, hätte annehmen können; und Lessings Entschuldigungen führten mich geradezu auf die Frage: ob er sein eigenes System nie gegen Mendelssohn behauptet hätte? „Nie," antwortete

*) [Auch dieses Schreiben will ich mittheilen.

Wolfenbüttel den 15. Juni 1780.

„Ich zögere keinen Augenblick, Ihnen auf Ihre angenehme „Zuschrift vom ersten dieses (die ich aber den 12ten erst „erhalten) zu melden, daß ich den ganzen Junius, bis in die „Mitte des Julius unfehlbar in Wolfenbüttel zu treffen seyn „werde, und daß ich Sie mit großem Verlangen in meinem Hause „erwarte, in welchem es Ihnen gefallen möge, einige Tage „auszuruhen.

„Unsere Gespräche würden sich zwar wohl von selbst „gefunden haben. Aber es war doch gut, mir einen Fingerzeig „zu geben, von wannen wir am besten ausgehen könnten. . . . . .

„Ob es mir möglich seyn wird, eine weitere Reise mit „Ihnen zu machen, kann ich zur Zeit noch nicht bestimmen. Mein „Wunsch wäre es allerdings. Aber ich wünsche, was ich ein„mal wünsche, mit so viel vorher empfindender Freude, daß „meistentheils das Glück der Mühe überhoben zu seyn glaubt, „den Wunsch zu erfüllen" u. s. w.] ||

Lessing . . . . „Einmal nur sagte ich ihm ohngefähr „eben das, was Ihnen in der Erziehung des Menschen- „geschlechts (§. 73.) aufgefallen ist. Wir wurden nicht „miteinander fertig, und ich ließ es dabey.“

Also, die Wahrscheinlichkeit von der einen Seite, daß Mehrere von Lessings Spinozismus unterrichtet wären; und die Gewißheit von der andern, daß Mendelssohn davon nichts zuverläßiges bekannt gewor- ‖ den 43 sey, bewogen mich, letzterem einen Wink darüber zu verschaffen *).

Meine Freundinn faßte meine Idee vollkommen; die Sache schien ihr äusserst wichtig, und sie schrieb den Augenblick an Mendelssohn, um demselben, was ich ihr entdeckt hatte, zu offenbaren.

[Die Antwort die ich hierauf von Emilien erhielt, will ich ganz hier einrücken.

〈Hamburg〉 a) den 1. September 1783.

„Ich habe Mendelssohns Antwort abwarten wollen, „liebster Jacobi, ehe ich Ihnen wieder schriebe. Hier „ist sie.

„Mendelssohn wünscht] b) bestimmt zu wissen, wie „Lessing die bewußten Gesinnungen geäussert habe. Ob „er mit trockenen Worten gesagt: ich halte das System „des Spinoza für wahr und gegründet? Und welches? „Das im Tractatu Theologico Politico, oder das in den „Principiis Philosophiae Carte- ‖ sianae vorgetragene; 44

*) [Daß ich, bey dieser Gewißheit, es dennoch in meinem Briefe vom 21 sten Juli an Emilie dahin gestellt seyn ließ, ob nicht Mendelssohn so gut als ich selbst schon unterrichtet sey, wird hoffentlich keiner Rechtfertigung bedürfen.] ‖

a) *Städte- und Personennamen sind größtenteils erst in der dritten Ausgabe hinzugekommen.*

b) *Erste Ausgabe statt dessen:* Mendelssohn erstaunte, und seine erste Bewegung war, an der Richtigkeit meiner Aussage zu zweifeln. Er wünschte *u. s. w. Der folgende Bericht ist in der ersten Ausgabe von Jacobi unter möglichster Beibehaltung seines Wortlautes zusammengezogen worden.*

„oder dasjenige, welches Ludovicus Mayer nach dem „Tode des Spinoza in seinem Namen bekannt machte? „Und wenn zu dem allgemein dafür bekannten a t h e- „i s t i s c h e n System des Spinoza, so fragt er weiter: „ob Lessing das System so genommen, wie es Bayle „mißverstanden, oder wie andre es besser erklärt haben? „und setzet hinzu: Wenn Lessing im Stande war, sich „so schlechtweg, ohne alle nähere Bestimmung, zu dem „System irgend eines Mannes zu verstehn, so war er „zu der Zeit nicht mehr bey sich selbst, oder in seiner „sonderbaren Laune, etwas Paradoxes zu behaupten, das „er in einer ernsthaften Stunde selbst wieder verwarf.

„Hat aber Lessing etwa gesagt, fährt Mendelssohn „fort: Lieber Bruder! der so sehr verschrieene Spinoza „mag wohl in manchen Stücken weiter gesehen haben, „als alle die Schreyer, die an ihm zu Helden geworden „sind; in seiner Ethik insbesondere sind vortreffliche „Sachen enthalten, vielleicht bessere Sachen, als in man- „cher orthodoxen Moral, oder in manchem Compendio „der Weltweisheit; sein System ist so ungereimt nicht, „als man glaubt: — Ey nun, so läßt sichs Mendelssohn „gefallen. ‖

„Er beschließt mit dem Wunsche, daß Sie die Güte „haben möchten, das Bestimmte hierüber ausführlich zu „berichten; nämlich: was, wie, und bey welcher Ge- „legenheit sich Lessing über diese Sache geäussert habe; „da er (Mendelssohn) fest von Ihnen überzeugt sey, „daß Sie sowohl Lessingen ganz verstanden, als von „einer so wichtigen Unterredung jeden Umstand im Ge- „dächtnis behalten haben werden.

„Sobald dieses geschehen, wird Mendelssohn aller- „dings in dem, was er über Lessings Character etwa „noch zu schreiben Willens ist, davon Erwähnung thun. „Denn, sagt er, auch unseres besten Freundes Name „soll bey der Nachwelt nicht mehr und nicht weniger „glänzen, als er es verdient. Die Wahrheit kann auch

„hier nur gewinnen. Sind seine Gründe seicht, so dienen „sie zu ihrem (der Wahrheit) Triumphe; sind sie aber „gefährlich, so mag die gute Dame für ihre Vertheidi- „gung sorgen. Ueberhaupt, fügt er hinzu, setze ich „mich, wann ich über Lessings Character schreibe, ein „halbes Jahrhundert weiter hinaus, wo alle Partheylich- „keiten aufgehört haben, alle unsere jetzigen Tracasse- „rien vergessen seyn werden. ‖

„Sehen Sie, liebster Jacobi, dieß ist das Resultat 46
„Ihrer mitgetheilten Nachricht, die ich unmöglich Men- „delssohn verschweigen konnte, und wovon das weitere „mitzutheilen auch Sie nicht gereuen darf. Denn was „würden Sie gesagt haben, wenn einmal Mendelssohn „mit dem, was er über Lessings Character zu sagen „denkt, zum Vorschein käme, und von ähnlichen wich- „tigen Sachen stände nichts darinn? Sie hätten es sich „alsdann zum Vorwurfe machen müssen, die Sache der „Wahrheit (denn die ist es am Ende mehr als unseres „Freundes) verstümmelt zu haben. Wie mir übrigens „dabey zu Muthe ist, ob Ihre Aussage so oder so aus- „falle, — das gehört nicht hieher“ u. s. w.

Ich hatte nicht das mindeste Bedenken, dieser Auf- forderung zu genügen, und ließ den vierten November folgenden Brief an Mendelssohn, unter einem Umschlage an meine Freundinn, unversiegelt abgehen*). ‖ Damit er 47

*) [Folgendes schrieb ich Emilien bey der Uebersendung:

den 4. November 1783.

— — — — — — hiebey, was ich zu meinem eigenen Verdrusse so lange schuldig blieb. Sie werden nichts dagegen haben, daß mein Brief geradezu an Mendelssohn gerichtet ‖ ist; und Mendelssohn wird nicht übel nehmen, daß ich ihn nicht ganz mit eigener Hand geschrieben habe. Ich überlasse Ihnen, mich deßwegen bey ihm zu entschuldigen.

Daß Sie das Packet erhalten und versendet haben, und Ihre Gedanken über den Inhalt, melden Sie mir, wenn Sie können, mit der Post vom Montage. Was Mendelssohn dazu sagt, davon lassen Sie mich künftig, was ich wissen darf, erfahren.

sein Urkundliches behalte, will ich ihn, von der ersten Zeile bis zur letzten, unverändert abdrucken lassen.[a])

Pempelfort bey Düsseldorf, den 4. November 1783.

Sie wünschen wegen gewisser Meynungen, die ich in einem Briefe an ⟨Elise Reimarus⟩ dem verewigten Lessing zugeschrieben habe, das Genauere von mir zu erfahren; und da scheint es mir am besten, mich mit dem, was ich davon mitzutheilen fähig bin, an Sie unmittelbar zu wenden. ‖

48 Es gehört zur Sache, wenigstens zu ihrem Vortrage, daß ich einiges mich selbst betreffendes voraus schicke. Und indem ich Sie dadurch in eine etwas nähere Bekanntschaft mit mir setze, werde ich mehr Muth gewinnen, alles frey heraus zu sagen, und vielleicht vergessen, was mich sorgsam oder schüchtern machen will.

Ich ging noch im Polnischen Rocke, da ich schon anfing, mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen. Mein kindischer Tiefsinn brachte mich im achten oder neunten Jahre zu gewissen sonderbaren — Ansichten (ich weiß es anders nicht zu nennen), die mir bis auf diese Stunde ankleben*). Die Sehnsucht, in

---

Ich erwarte eben nicht den besten Dank von ihm für meine Mühe, weil meine Art zu sehen von der seinigen etwas verschieden ist. . . . . Ich bin aber ein für allemal darein ergeben, was aus dem Scheine meines Seyns erfolgt, zu tragen, und nur immer dieses so zu zeigen, wie es ist. Etwas Muth und Verläugnung wird dazu erfordert, aber dafür hat man auch die innere Ruhe, die sonst nie erhalten werden kann.] ‖

*) [S. die Beylage III.] ‖

---

[a]) *Dieser feierliche Anspruch auf diplomatische Treue ist eine Jacobische Phrase. Nur der Inhalt ist derselbe geblieben; der Text ist in allen drei Ausgaben verschieden. Wir nehmen im Folgenden nur auf die Textveränderungen Bezug, die das Gespräch mit Lessing betreffen.*

Absicht der besseren Erwartungen des Menschen zur Gewißheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu, und sie ist der Hauptfaden geworden, an den sich meine übrigen Schicksale knüpfen mußten. Ursprüngliche Gemüthsart, und die Erziehung, welche ich erhielt, vereinigten sich, mich in einem billigen Mißtrauen gegen mich selbst, und nur zu lange in einer desto größeren Erwartung von dem, was andre leisten könnten, ‖ zu 49
erhalten. Ich kam nach Genf, wo ich vortreffliche Männer fand, die sich mit großmüthiger Liebe, mit wirklicher Vatertreue meiner annahmen*). Andere von gleichem, viele von noch größerem Rufe, die ich später kennen lernte, verschafften mir nicht die Vortheile, die ich von jenen genossen hatte; und ich mußte mich von mehr als Einem unter diesen zuletzt mit Verdruß und Reue über eingebüßte Zeit und verschwendete Kräfte zurückziehen. Diese und noch andere Erfahrungen stimmten mich allmählich zu mir selbst mehr herab; ich lernte, meine eigenen Kräfte sammeln und zu Rathe halten.

Wenn es zu allen Zeiten nur wenige Menschen gegeben hat, die mit innigem Ernste nach der Wahrheit rangen; so hat sich dagegen auch die Wahrheit jedem unter diesen Wenigen auf irgend eine Weise mitgeteilt. Ich entdeckte diese Spur; verfolgte sie unter Lebendigen und Todten; und wurde je länger je inniger gewahr: daß ächter Tiefsinn eine gemeinschaftliche Richtung hat, wie die Schwerkraft in den Körpern; welche ‖ Richtung aber, da sie von verschiedenen Puncten der 50
Peripherie ausgeht, eben so wenig parallele Linien geben kann, als solche die sich kreuzen. Mit dem Scharfsinne, welchen ich den Sehnen des Zirkels vergleichen möchte, und der oft für Tiefsinn gehalten wird, weil

*) ⟨S. das Gespräch über Idealismus und Realismus, im zweiten Bande dieser Sammlung S. 118 folgg.⟩ ‖

er tiefsinnig über Verhältnisse und Form ist, verhält es sich nicht eben so. Hier durchschneiden sich die Linien so viel man will, und laufen zuweilen auch einander parallel. Eine Sehne kann so nah am Durchmesser gezogen werden, daß man sie für den Durchmesser selbst ansieht; sie durchschneidet aber dann nur eine größere Menge Radien, ohne aufzuhören eine Sehne zu seyn.

Verzeihen Sie mir, Verehrungswürdigster, diesen Bilderkram. — Ich komme zu Lessing.

Immer hatte ich den großen Mann verehrt; aber die Begierde, näher mit ihm bekannt zu werden, hatte sich erst seit seinen theologischen Streitigkeiten, und nachdem ich die Parabel gelesen hatte, lebhafter in mir geregt. Mein günstiges Schicksal gab, daß ihn Allwill interessirte; daß er mir, erst durch Reisende, manche freundliche Botschaft sandte, und endlich, im Jahre neun und siebenzig an mich schrieb. Ich ant- ‖
51 wortete ihm, daß ich im folgenden Frühjahr eine Reise vorhätte, die mich über Wolfenbüttel führen sollte, wo ich mich sehnte, in ihm die Geister mehrerer Weisen zu beschwören, die ich über gewisse Dinge nicht zur Sprache bringen könnte *).

Meine Reise kam zu Stande, und den fünften Julius Nachmittags, hielt ich Lessingen zum erstenmal in meinen Armen.

Wir sprachen noch an demselbigen Tage über viele wichtige Dinge; auch von Personen, moralischen und unmoralischen, Atheisten, Theisten [a]) und Christen.

Den folgenden Morgen kam Lessing in mein Zim-

*) [Die eignen Worte meines Briefes, den ich jetzt wieder habe, und von welchem ich keine Abschrift besaß, waren diese: „Ich sehne mich unaussprechlich nach jenen Tagen; auch darum, „weil ich die Geister einiger Seher in Ihnen beschwören und „zur Sprache bringen möchte, die mir nicht genug antworten.“] ‖

[a]) *Die erste Ausgabe hier und im Folgenden:* Deisten.

mer, da ich mit einigen Briefen, die ich zu schreiben hatte, noch nicht fertig war. Ich reichte ihm verschiedenes aus meiner Brieftasche, daß er unterdessen sich die Zeit damit vertriebe. Bey'm Zurückgeben fragte er: ob ich nicht noch mehr hätte das er lesen dürfte. „Doch!" sagte ich (ich war im Begriff zu siegeln): ‖
„hier ist noch ein Gedicht; — Sie haben so manches 52
„Aergerniß gegeben, so mögen Sie auch wohl einmal
„eines nehmen" . . . .*). ‖

*) Prometheus.

(S. Göthe, aus meinem Leben Th. 3. S. 477.)

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn!
Mußt mir meine Erde
Doch lassen stehn
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest!

Ich kenne nichts ärmeres
Unter der Sonn', als euch, Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebetshauch
Eure Majestät,
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war,
Nicht wußte wo aus wo ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge ‖
Zur Sonne, als wenn drüber wär' 53
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

53 Lessing. (Nachdem er das Gedicht gelesen, und indem er mir's zurück gab) Ich habe kein Aergerniß ‖
54 genommen; ich habe das schon lange aus der ersten

Wer half mir
Wider der Titanen Uebermuth;
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverey?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühtest jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?
Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?
Wähntest du etwa
Ich sollte das Leben hassen,
In Wüsten fliehen,
Weil nicht alle
Blüthenträume — reiften? ‖
54 Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sey,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich![a] ‖

[a] *Die erste und zweite Ausgabe bieten die in der Einleitung mitgeteilte, ursprüngliche Fassung des Gedichtes. In der ersten Ausgabe von 1785 hat Jacobi das erstmals von ihm veröffentlichte, nach damaligen Begriffen sehr anstößige Gedicht auf zwei losen, im Notfall herauszunehmenden Blättern zwischen S. 48 und 49 eingeschaltet und in einer Anmerkung entschuldigend dazu bemerkt:* Wer es mir verdenkt, daß ich dieses Gedicht, welches als Beleg hier kaum entbehrlich war,

Hand. Ich. Sie kennen das Gedicht? Lessing. Das Gedicht hab' ich nie gelesen; aber ich find' es gut. Ich. In seiner Art, ich auch; sonst hätte ich es Ihnen nicht gezeigt. Lessing. Ich mein' es anders . . . Der Gesichtspunct, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunct . . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Ἓν καὶ Πᾶν!* Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dieses Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. Ich. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Lessing. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern. Ich. Spinoza ist mir gut genug: aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden! Lessing. Ja! Wenn Sie wollen! . . . Und doch . . . Wissen Sie etwas besseres? . . . ‖

Der Dessauische Director Wolke war unterdessen 55
hereingetreten, und wir gingen zusammen auf die Bibliothek.

Den folgenden Morgen, als ich, nach dem Frühstück, in mein Zimmer zurück gekehrt war, um mich anzukleiden, kam mir Lessing über eine Weile nach.[a]) So bald wir allein waren,[b]) hub er an: Ich bin gekommen über mein *Ἓν καὶ Πᾶν* mit Ihnen zu reden. Sie erschracken gestern. Ich. Sie überraschten mich,

---

mit der dabey gebrauchten Vorsicht einrücke, der muß dem Übersetzer der zwei Gespräche, Der klagende Juppiter und Der beschämte Juppiter, in Lucians Schriften noch weit stärkere Vorwürfe machen. Und welchem unter den Lesern dieser Schrift sind die Werke eines Hume, eines Diderot, das Système de la nature und eine Menge anderer dieser Gattung unbekannt?

[a]) *Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe:* Ich saß unter dem Frisieren, und Lessing lagerte sich unterdessen am Ende des Zimmers stille an einen Tisch hin.

[b]) *Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe:* und ich mich an die andere Seite des Tisches, worauf Lessing gestützt war, niedergelassen hatte,

und[a]) ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freilich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; und noch weit mehr dagegen, daß Sie mir es gleich und so blank und baar hinlegen würden.[b]) Ich war großen Theils ⟨in der Absicht⟩ gekommen,[c]) von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten. Lessing. Also kennen Sie ihn doch? Ich. Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen.[d]) Lessing. Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Ich. Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden: her- ‖
56 nach giebt sich das Uebrige von selbst. Lessing. Ich merke, wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich, von Ihnen zu hören: was Sie für den Geist des Spinozismus halten; ich meyne den, der in Spinoza selbst gefahren war. Ich. Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit; welches Spinoza, nach abgezogenern Begriffen, als die philosophirenden Cabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch[e]) ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern oder Worten man ihm auch zu helfen

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* ich mag wohl rot und bleich geworden sein; denn

[b]) *Erste Ausgabe:* Freilich hatte ich nichts weniger vermutet, als an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden, und Sie sagten's mir so platt heraus. — *Anm. der zweiten Ausgabe:* Siehe meine Rechtfertigung gegen Mendelssohn S. 72—74. *(S. 335 ff. unserer Ausgabe)* und die Beylage VII.

[c]) *Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe:* um

[d]) *Erste Ausgabe:* Ich glaube, so gut, als ihn äußerst wenige gekannt haben.

[e]) „durch" *ist in der ersten Ausgabe versehentlich ausgefallen.*

suche,[a]) durch einen jeden Wechsel in demselben, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des emanirenden ein nur immanentes Ensoph; eine inwohnende,[b]) ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen — Eins und dasselbe wäre.

. . . . . *) ‖

Diese inwohnende unendliche Ursache hat, als sol- 57
che, explicite, weder Verstand noch Willen: weil sie, ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben kann; und ein Vermögen einen Begriff vor dem Begriffe hervorzubringen, oder einen Begriff der vor seinem Gegenstande und die vollständige Ursache seiner selbst wäre, so wie auch ein Wille, der das Wollen wirkte und durchaus sich selbst bestimmte, lauter ungereimte Dinge sind. . .

. . Der Einwurf, daß eine unendliche Reihe von Wirkungen unmöglich sey, (bloße Wirkungen sind es nicht, weil die inwohnende Ursache immer und überall

*) [Ich fahre in dieser Darstellung fort, und ziehe, um nicht zu weitläuftig zu werden, so viel ich kann, zusammen, ohne die ‖ Zwischenreden aufzuschreiben. Was unmittelbar hier folgt, wurde 57 herbeygeführt, indem Lessing als des Dunkelsten im Spinoza erwähnte, was auch Leibnitz so gefunden und nicht ganz verstanden hätte (Theod. § 173.).[3]) Ich mache diese Erinnerung hier Ein für Allemal, und werde sie in der Folge, wo ich mir ähnliche Freyheiten nehme, nicht wiederholen.] ‖

a) *Erste Ausgabe:* unter was für Bilder man es auch verkleidet,

b) *Die erste Ausgabe hat hier und im Folgenden:* innewohnende

ist), widerlegt sich selbst, weil jede Reihe, die nicht aus Nichts entspringen soll, schlechterdings eine unendliche seyn muß. Und daraus folgt denn wieder, da[a]) 58 jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen ‖ Begriffe entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muß: daß in der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, weder einzelne Gedanken, noch einzelne Bestimmungen des Willens [angetroffen werden können]; — sondern nur der innere, erste, allgemeine Urstoff [derselben] . . .[b]) Die erste Ursache kann eben so wenig nach Absichten oder Endursachen handeln, als sie selbst um einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist; eben so wenig einen Anfangs-Grund oder Endzweck haben etwas zu verrichten, als in ihr selbst Anfang oder Ende ist . . . Im Grunde aber ist,[c]) was wir Folge oder Dauer nennen, bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist: so muß Folge und Dauer, nach der Wahrheit, nur eine gewisse Art und Weise seyn, das Mannichfaltige in dem Unendlichen anzuschauen *).

Lessing . . . . . Ueber unser Credo also werden wir uns nicht entzweyen. Ich. Das wollen wir in keinem Falle. Aber im Spinoza steht mein Credo ‖ 59 nicht.[d]) — Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt. Lessing. O, desto

*) [S. Beylage VII.] ‖

[a]) *Erste Ausgabe:* dann wieder, daß

[b]) *Erste Ausgabe nach* „Urstoff“: davon angetroffen werden kann.

[c]) *Erste Ausgabe:* das, was

[d]) *Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe:* Lessing: Ich will hoffen, es steht in keinem Buche. Ich: Das nicht allein.

besser! Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen*). Ich. Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache; und Sie pflegen am Kopf-unten[a]) eben keine sonderliche Lust zu finden. Lessing. Sagen Sie das nicht; wenn[b]) ich's nur nicht nachzuahmen brauche. Und Sie werden schon wieder auf Ihre Füße zu stehen kommen. Also — wenn es kein Geheimniß ist — so will ich mir es ausgebeten haben. Ich. Sie mögen mir ⟨das Kunstück⟩[c]) immer absehen. Die ganze Sache bestehet darinn, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe. — Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen giebt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente ‖ aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, 60
Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon, und den Begriffen von diesen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Eben so Raphael, da er die Schule von Athen entwarf; und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophieen, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Lande: kurz von allem Möglichen. Denn auch die Affecten und Leidenschaften wirken nicht, in so fern sie Empfin-

*) [S. Beylage IV.] ‖

a) *Erste Ausgabe:* Kopf-unter
b) *Erste Ausgabe:* wann
c) *Erste und zweite Ausgabe:* es

dungen und Gedanken sind; oder richtiger: — in so fern sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmuth, oder aus vernünftigem Entschlusse handeln.[a]) Lauter[b]) Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das, was uns bewegt, ein Etwas, das von allem dem nichts weiß, und das, in so fern, von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblößt ist. Diese aber, Empfindung und Gedanke, sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit, u. s. w. — Wer nun dieses annehmen kann, dessen Meynung weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht
61 annehmen ‖ kann, der muß der Antipode von Spinoza werden*). Lessing. Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frey. Ich begehre keinen freyen Willen. Ueberhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, [die Vorstellungen mit einbegriffen,][c]) von höheren Principien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher seyn, als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon

*) ‹Vgl. die Abhandlung über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft im zweiten Bande dieser Sammlung S. 311.›

a) *Erste Ausgabe:* handelten.

b) *Erste Ausgabe:* Bloßer

c) *Erste Ausgabe:* mitsamt den Vorstellungen,

denken[a]) können, hebt die Möglichkeit nicht auf*). Ich. Sie gehen weiter als Spinoza; diesem galt Einsicht über alles. Lessing. Für den Menschen! || Er war 62
aber [weit davon entfernt,][b]) unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode auszugeben, und den Gedanken oben an zu setzen. Ich. Einsicht ist bey[c]) Spinoza in allen endlichen Naturen der beste Theil, weil sie derjenige Theil ist, womit jede endliche Natur über ihr Endliches hinausreicht. Man könnte gewissermassen sagen: auch er habe einem jeden Wesen zwey Seelen zugeschrieben: Eine, die sich nur auf das gegenwärtige einzelne Ding, und eine andre, die sich auf das Ganze bezieht**). Dieser zweiten Seele giebt er auch Unsterblichkeit. Was aber die unendliche Einzige Substanz des Spinoza anbelangt, so hat diese, für sich allein, und ausser den einzelnen Dingen, kein [eigenes oder besonderes][d]) Daseyn. Hätte sie für ihre Einheit (daß ich mich so ausdrücke) eine ei- || gene, be- 63
sondere, individuelle Wirklichkeit; hätte sie Persönlichkeit und Leben: so wäre Einsicht auch an ihr der beste Theil. Lessing. Gut. Aber nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche extramundane

*) [S. Beylage V.] ||

**) Wiewohl auch nur mittelst dieses Körpers, der kein absolutes Individuum seyn kann (indem ein absolutes Individuum eben so unmöglich, als ein individuelles Absolutum ist. Determinatio est negatio. Opp. posth. p. 558.); sondern allgemeine unveränderliche Eigenschaften und Beschaffenheiten, die Natur und den Begriff des Unendlichen enthalten muß. Mit dieser Unterscheidung hat man einen von den Hauptschlüsseln zu dem System des Spinoza, ohne welche man in demselben überall Verworrenheit und Widersprüche findet. ||

a) *Erste Ausgabe:* gedenken
b) *Erste Ausgabe:* fern,
c) *Erste Ausgabe:* bey'm
d) *Erste Ausgabe:* bestimmtes oder vollständiges

Gottheit an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibnitz? Ich fürchte, der war selbst im Herzen ein Spinozist. Ich. Reden Sie im Ernste? Lessing. Zweifeln Sie daran im Ernste? — Leibnitzens Begriffe von der Wahrheit waren so beschaffen, daß er [es] nicht ⟨ertragen⟩ [a]) konnte, wenn man ihr zu enge Schranken setzte. Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen geflossen; und es ist, bey dem größten Scharfsinne, oft sehr schwer, seine eigentliche Meynung zu entdecken. Eben darum halt' ich ihn so werth; ich meyne: wegen dieser großen Art zu denken, und nicht, wegen dieser oder jener Meynung, die er nur zu haben schien, oder auch wirklich haben mochte. [b]) Ich. Ganz recht. Leibnitz mochte gern „aus jedem Kiesel Feuer schlagen*)." Sie aber sagten von einer gewissen Meynung, dem Spinozismus, daß Leibnitz derselben im
64 Herzen zugethan gewesen [sey.] ‖ Lessing. Erinnern Sie sich einer Stelle des Leibnitz, wo von Gott gesagt ist; derselbe befände sich in einer immerwährenden Expansion und Contraction: dieses wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt? Ich. Von seinen Fulgurationen weiß ich; aber diese Stelle ist mir unbekannt. Lessing. Ich will sie aufsuchen, und Sie sollen mir dann sagen, was ein Mann, wie Leibnitz, dabey denken — konnte, oder mußte**). Ich. Zeigen Sie mir die Stelle. Aber ich muß Ihnen zum voraus sagen, daß mir bey der Erinnerung so vieler andern Stellen eben dieses Leibnitz, so vieler seiner Briefe, Abhandlungen, seiner Theodicee und nouveaux Essais,

*) [Lessings Beyträge, I. S. 216.] 3 a) ‖

**) [Den Aufschluß dieses Räthsels findet der Leser in der Beylage VII.] ‖

p. 270**

a) *Erste und zweite Ausgabe:* vertragen.

b) *Erste und zweite Ausgabe:* oder denn auch wirklich hatte.

seiner philosophischen Laufbahn überhaupt — vor der Hypothese schwindelt, daß dieser Mann keine Supramundane, sondern nur eine Intramundane Ursache der Welt angenommen[a]) haben sollte. Lessing. Von dieser Seite muß ich Ihnen nachgeben. Sie wird auch das Uebergewicht behalten; und ich gestehe, daß ich etwas zu viel gesagt habe. Indessen bleibt die Stelle die ich meyne — und noch ‖ manches andre — immer sonder- 65
bar. — Aber nicht zu vergessen! Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun das Gegentheil des Spinozismus? Finden Sie, daß Leibnitzens Principia[b]) ihm ein Ende machen? Ich. Wie könnte ich, bey der festen Ueberzeugung, daß der bündige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet? . . . Die Monaden, sammt ihren Vinculis, lassen mir Ausdehnung und Denken, überhaupt Realität, so unbegreiflich als sie mir schon waren;[c]) und ich weiß da weder rechts noch links. . .[d]) Uebrigens kenne[e]) ich kein Lehrgebäude, das so sehr, als das Leibnitzische,[f]) mit dem Spinozismus übereinkäme; und es ist schwer zu sagen, welcher von ihren Urhebern uns und sich selbst am mehrsten zum besten hatte: wiewohl in allen Ehren! . . . . . Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, daß die Harmonia praestabilita im Spinoza steht. Daraus allein ergiebt sich schon, daß Spinoza von Leibnitzens Grundlehren noch viel mehr enthalten muß, oder Leibnitz und Spinoza (dem schwerlich Wolfens Unterricht angeschlagen[g])

---

a) *Erste und zweite Ausgabe:* geglaubt

b) *Erste Ausgabe:* die Principia von Leibnitz

c) *Erste Ausgabe:* als ich sie schon hatte,

d) *Zusatz der ersten Ausgabe:* Mir ist sogar, als käme mir noch obendrein was aus der Tasche . . .

e) *Erste Ausgabe:* weiß

f) *Erste Ausgabe:* wie das von Leibnitz

g) *Erste und zweite Ausgabe:* an dem schwerlich . . . gediehen

66 hätte*)) wären die bündi‖gen Köpfe nicht gewesen, die sie doch unstreitig waren. Ich getraue mir aus dem Spinoza Leibnitzens ganze Seelenlehre darzulegen . . . Im Grunde haben beyde von der Freyheit auch dieselbe Lehre, und nur ein Blendwerk unterscheidet ihre Theorie. Wenn Spinoza (Epist. LXII. Opp. Posth. p. 584. et 585.) unser Gefühl von Freyheit durch das Beyspiel eines Steins erläutert, welcher dächte und wüßte, daß er sich bestrebt, so viel er kann, seine Bewegung fortzusetzen: so erläutert Leibnitz dasselbe (Theod. §. 50.) mit dem Beyspiele einer Magnetnadel, welche Lust hätte sich gegen Norden zu bewegen, und in der Meynung stände, sie drehte sich unabhängig von einer andern Ursache, indem sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne würde**). — . . Die
67 Endursachen erklärt ‖ Leibnitz durch einen Appetitum, einen Conatum immanentem (conscientia sui praeditum). Eben so Spinoza, der, in diesem Sinne, sie vollkommen gelten lassen konnte; und bey welchem Vorstellung

*) [S. Mendelssohns Philosoph. Schriften, das 3te Gespräch, am Ende.] [4]) ‖

**) Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sunt conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari — sagt Spinoza, in demselbigen 63ten Briefe.

Von jener Wendung, womit die Deterministen dem Fatalismus auszuweichen glauben, [a]) mangelte Spinoza keinesweges der Begriff. Sie schien ihm aber so wenig ächt philosophischer Art zu sein, [b]) daß ihm das Arbitrium indifferentiae, oder die Voluntas aequilibrii sogar noch lieber war.
67 Man ‖ sehe, unter andern im I. Th. der Ethik, das 2te Schol. der 33ten Prop. am Schlusse. Ferner im III. Theile das Sch. der 9ten Prop. und vornehmlich die Vorrede zum IV. Theile.

[a]) *Erste Ausgabe:* meinen,

[b]) *Erste Ausgabe:* Sie schien ihm aber von so schlechtem philosophischen Charakter,

des Aeusserlichen und Begierde, wie bey Leibnitz, das Wesen der Seele ausmachen. — Kurz, wenn man in das Innerste der Sache dringt, so findet sich, daß bey Leibnitz, eben so wie bey Spinoza, eine jede Endursache eine wirkende voraussetzt . . Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz; sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erste angenommen werden; etwas, das, wenn schon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Ehrlich genug hat deßwegen Leibnitz die Seelen, des automates spirituels genannt*) || Wie aber (ich rede hier nach Leibnitzens tiefstem und 68
vollständigstem Sinne, so weit ich ihn verstehe) das Principium aller Seelen[b]) für sich bestehen könne[c]) und wirken . .; der Geist vor der Materie; der Gedanke vor dem Gegenstande: diesen großen Knoten, den er hätte lösen müssen, um uns wirklich aus der Noth

*) Dieselbige Benennung findet sich auch beym Spinoza, wiewohl nicht in seiner Ethik; sondern in dem Bruchstücke: De || Intellectus Emendatione. Die Stelle verdient, daß ich sie ab- 68
schreibe. At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo, et cur aliquid sit, aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id, quod idem est, quod [a]) veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale (Opp. Posth. p. 384.). Die Ableitung des Wortes *αυτοματον*, und was Bilfinger[5]) dabey erinnert, ist mir nicht unbekannt.

[a]) *Dieses notwendige* quod *ist in der Ausgabe letzter Hand durch ein Versehen ausgefallen.*

[b]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* irgendwo

[c]) *Erste Ausgabe:* kann

zu helfen, diesen hat er so verstrickt gelassen als er war . . .

Lessing. . . . . Ich lasse Ihnen keine Ruhe, Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag*) . . . Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde . . . Ich. Sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen, dazu
69 gehört eine zu lange und zu hart- ‖ näckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik Eine Zeile dunkel blieb: keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte, die er so oft und so nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er: . . . non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio**). — Eine solche Ruhe des Geistes einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben. Lessing. Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi! Ich. Nein, auf Ehre! Lessing. Auf Ehre, so müssen Sie ja, bey Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken kehren. Ich. Warum aller Philo-
70 sophie den Rücken kehren? Lessing. ‖ Nun, so sind Sie ein vollkommener Skeptiker. Ich. Im Gegentheil, ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skepticismus nothwendig macht. Lessing. Und ziehen dann — wohin? Ich. Dem Lichte

*) [S. die Beylage VI.] ‖

**) In seinem Briefe an Albert Burgh. Er fügt hinzu: „Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: est enim verum index sui et falsi.“ — Spinoza machte einen großen Unterschied, zwischen gewiß seyn und nicht zweifeln. ‖

nach, wovon Spinoza sagt, daß es sich selbst, und auch die Finsterniß erleuchtet. — Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein andrer Philosoph, zu der vollkommenen Ueberzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie nehmen muß,[a]) wie[b]) man sie findet. Ich habe keinen Begriff, der ⟨mir⟩ inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als, daß ich thue was ich denke; anstatt, daß ich nur denken sollte was ich thue. Freylich muß ich dabey eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings erklären, so muß ich auf den zweiten Satz gerathen, den, in seinem ganzen Umfange betrachtet, und auf einzelne Fälle angewandt,[c]) kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann. Lessing. Sie drücken sich beynah so herzhaft aus, wie der Reichstagsschluß zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher || Lutheraner, 71
und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freyer Wille [d]) sey," worin der helle reine Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wußte. Ich. Auch hat Spinoza sich nicht wenig krümmen müssen, um seinen Fatalismus bey der Anwendung auf menschliches Betragen zu verstecken, besonders in seinem vierten und fünften Theile, wo ich sagen möchte, daß er dann und wann bis zum Sophisten sich erniedrigt. — Und das war es ja was ich behauptete: daß auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander

---

a) *Die erste Ausgabe hat das* „muß" *hinter* „zudrücken".

b) *Erste Ausgabe:* so wie.

c) *Erste Ausgabe:* dessen Anwendung auf einzelne Fälle, und in seinem ganzen Umfange betrachtet,

d) *So im Druckfehlerverzeichnis der letzten Ausgabe für das in allen drei Ausgaben gedruckte* „Will" *verbessert.*

reimen, und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muß. Lessing. Und wer nicht erklären will? Ich. Wer nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für ächte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne. Lessing. Worte, lieber Jacobi; Worte! Die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen. Und an der andern Seite geben Sie der Träumerey, dem Unsinne, der Blindheit freyes offenes Feld. Ich. Ich glaube, jene Grenze wäre zu
72 be- ‖ stimmen. Setzen will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden, und sie lassen. Und was Unsinn, Träumerey und Blindheit anbelangt . . . Lessing. Die sind überall zu Hause, wo verworrene Begriffe herrschen. Ich. Mehr noch, wo erlogene Begriffe herrschen. Auch der blindeste, unsinnigste Glaube, wenn schon nicht der dummste, hat da seinen hohen Thron. Denn wer in gewisse Erklärungen sich einmal verliebt hat, der nimmt jede Folge blindlings an, die nach einem Schlusse, den er nicht entkräften kann, daraus gezogen wird, und wär' es, daß er auf dem Kopfe ginge*).

. . . . Nach meinem Urtheil ist das größeste Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren . . Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache.

. . . Ungemessene Erklärungssucht läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, daß wir darüber ‖
73 des Verschiedenen nicht achten; wir wollen immer nur verknüpfen, da wir doch oft mit ungleich größerem Vortheile trennten . . . Es entstehet auch, indem wir nur, was erklärlich an den Dingen ist, zusammen stellen

*) [S. Beylage VII.] ‖

und zusammen hängen, ein gewisser Schein in der Seele, der sie mehr verblendet als erleuchtet. Wir opfern dann, was Spinoza tiefsinnig und erhaben — die Erkenntniß der obersten Gattung nennt, der Erkenntniß der untern Gattungen auf; wir verschließen das Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst ersiehet, um desto unzerstreuter mit den Augen nur des Leibes zu betrachten . . .*). ‖

Lessing. Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch 74
gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Ueberhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht übel; und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unten[b]) machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht. Ich. Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst. Lessing. Auch dazu gehörte schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf.[7])

*) [Ich finde, da ich eben diesen Bogen durchsehe, in einem meisterhaften Aufsatze (von Göthe. Deutscher Merkur, Februar 1789. S. 127.[a])) eine Stelle, die ich, um das obige zu bestätigen, hier einrücken will. „Wir sollten, dünkt mich, immer mehr be„obachten, worin sich die Dinge, zu deren Erkenntniß wir ge„langen mögen, von einander unterscheiden, als wodurch sie ein„ander gleichen. Das Unterscheiden ist schwerer, mühsamer, als „das Aehnlichfinden, und wenn man recht gut unterschieden hat, „so vergleichen sich alsdann die Gegenstände von selbst. Fängt „man damit an, die Sachen gleich oder ähnlich zu finden, so „kommt man leicht in den Fall, seiner Hypothese oder seiner „Vorstellungsart zu lieb, Bestimmungen zu übersehen, wodurch „sich die Dinge sehr von einander unterscheiden."] [6]) ‖

[a]) *Zweite Ausgabe:* Aufsatze des deutschen Merkurs (Februar *u. s. w.)*

[b]) *Erste Ausgabe:* Kopf-unter

Diesem Gespräche, wovon ich nur das Wesentliche hier geliefert habe, folgten andere, die uns, auf mehr als einem Wege, zu denselben Gegenständen zurückführten.

Einmal sagte Lessing, mit halbem Lächeln: Er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig in dem Zustande der äussersten Contraction. — Ich bat um meine Existenz. — Er antwortete, es wäre nicht allerdings so gemeynt, und erklärte sich auf eine Weise, die mich an Heinrich Moore und ⟨F. Merc.⟩ van‖ Helmont, ⟨(philosophus per unum in quo omnia),⟩ erinnerte.[8]) Lessing erklärte sich noch deutlicher; doch so, daß ich ihn abermals, zur Noth, der Cabbalisterey verdächtig machen konnte. Dieß ergötzte ihn nicht wenig, und ich nahm daher Gelegenheit für das Kibbel, oder die Cabbala, im eigentlichsten Sinne, aus dem Gesichtspuncte zu reden: daß es an und für sich selbst unmöglich sey, ⟨aus dem sich uns darstellenden Endlichen das Unendliche zu erfinden, dann ihr Verhältniß gegen einander zu begreifen und durch irgend eine Formel auszudrücken.⟩ [a]) Folglich, wenn man etwas darüber sagen wollte, so müßte man aus Offenbarung reden. Lessing blieb dabey: daß er sich alles „natürlich ausgebeten haben wollte;“ und ich: daß es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könnte, und doch beydes (Natürliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden wäre*).

Wenn sich Lessing eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des ‖

*) [S. Beylage VII.] ‖

[a]) *Erste und zweite Ausgabe statt dessen:* das Unendliche aus dem Endlichen zu entwickeln und den Übergang des einen zu dem andern, oder ihre Proportion, durch irgendeine Formel herauszubringen.

Alls; und das Ganze, nach der Analogie eines orga- 76
nischen Körpers. Diese Seele des Ganzen wäre also,
wie es alle andere Seelen, nach allen möglichen Syste-
men sind, als Seele, nur Effect*). Der or- ‖ gani- 77

*) Auch nach dem System des Leibnitz. — Die Entelechie wird durch den Körper (oder den Begriff des Körpers) erst zum Geiste. — [Die Richtigkeit dieses etwas hart ausgesprochenen a) Satzes ist in meinem Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April 1785. bewiesen worden, und findet sich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus noch ausführlicher dargethan. Hansch erzählt von Leibnitz, derselbe hätte einmal beym Caffeetrinken zu ihm gesagt, es möchten wohl in der Tasse heißen Caffee's, die er gegenwärtig zu sich nähme, Monaden seyn, die einst als vernünftige Menschliche Seelen leben würden (Hansch Leibn. Princ. Ph. demonstr. §. 16. Sch. 3.). Leibnitz selbst schrieb an Des Bosses (Opp. II. P. I. p. 283.): „Entelechia nova creari potest, etsi nulla nova pars massae creetur, quia etsi jam massa habeat unitates, tamen novas semper capit, pluribus aliis dominantes; ut si fingas Deum ex massa quoad totum non organica, v. g. ex rudi saxo, facere corpus organicum, eique suam animam praeficere.“ — Und in einem andern Briefe an eben diesen Des Bosses (ibid. p. 269.): „Finge animal se habere ut guttam olei, et animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam divellatur gutta in partes, cum quaevis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo anima permanebit in ea parte, in qua anima manet, et quae ipsi animae maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiae a sapientissimo auctore constructae, semper affectat ordinem, seu ‖ organizationem. Hinc neque animae, neque animalia destrui possunt; etsi possint diminui, atque obvolvi, ut vita eorum nobis non appareat.“ — Weder die Erzählung von Hansch, noch die Stellen von Leibnitz selbst stehen zum Beweise hier; denn ich habe den vollständigen Beweis an den angezeigten Orten schon geführt: sie sollen nur an dasjenige, was dort gesagt und mit entscheidenden Stellen belegt ist, erinnern.

Ueber den Text zu dieser Anmerkung hat sich Herder in seinem Gott auf eine Weise ausgelassen, die ich noch mit ein Paar Worten berühren muß.

a) *Zweite Ausgabe:* etwas scharf gestellten

sche Umfang derselben könnte aber nach der Analogie der organischen Theile dieses Umfanges in so fern ||

„Erwägen Sie," sagt Theophron (S. 175. der ersten Ausg.), „die ungeheuren Folgen eines trüglichen Bildes: Gott, „die Seele des Ganzen, sey ein Effect; nichts als ein Effect „der Welt; alle andere Seelen, nach allen möglichen Systemen, „seyen als Seelen nur Effecte. Wahrscheinlich nur Effecte der „Zusammensetzung ohne etwas Zusammensetzendes" u. s. w.

Gott, die Seele des Ganzen — Nichts als ein Effect der Welt? Die Seelen — wahrscheinlich nur Effect der Zusammensetzung ohne Zusammensetzendes? Wo hat Herder dieß gelesen? — — Ich verweise auf mein Schreiben an Mendelssohn vom 21 ten April 1785, in welchem die Sache hinlänglich auseinander gesetzt ist. Auch Mendelssohn glaubte gelesen zu haben, Lessing mache die Entelechieen des Leibnitz zu bloßen Wirkungen des Körpers. Ich zeigte ihm seinen Irrthum, und hatte folgendes hinzugesetzt: „Letzteres (nämlich: die Entelechie des Leibnitz sey bloß Effect des Körpers; wie ich in der Note, welche Mendelssohn in den Text zog, gesagt haben sollte) „könnte ich nicht im || Traume, nicht in „der Fieberhitze gesagt haben; geschweige, daß ich es gesund „und wachend schriftlich von mir gegeben hätte." Ein berühmter Gelehrter, welchem ich eine Abschrift meines Aufsatzes geschickt hatte, rieth mir diese letzten Zeilen, in denen man etwas beleidigendes für Mendelssohn finden könnte, zu vertilgen, welches ich bey der öffentlichen Bekanntmachung auch gethan habe. Herder wußte um diesen guten Rath, und hatte das Schreiben an Mendelssohn vom 21 ten April wahrscheinlich mehr als Einmal gelesen: wie war es denn möglich, daß er eine ungereimte Meynung, wider die ich mich so nachdrücklich erklärt hatte, Lessingen oder mir von neuem aufbürden konnte?

Ich möchte wissen, wie Herder sich eine Seele — nicht als Substanz, nicht als denkende Kraft überhaupt — sondern bloß als die Seele eines gewissen bestimmten Leibes, als die ausschließliche bloße Vorstellung desselben denken wollte, wenn nicht als eine Wirkung der gewissen, bestimmten, ausschließlichen Form, deren Vorstellung in so fern allein ihr Wesen ausmacht. Freylich ist dieser Gedanke Lessings äusserst abgezogen; aber er mußte so scharf gegriffen werden, wenn er in der Verbindung, worin er vorkommt, Bedeutung und Anwendung haben sollte.

nicht gedacht werden, als er sich auf nichts, das außer 78
ihm vorhanden wäre, beziehen, von ihm nehmen ‖ und 79
ihm wiedergeben könnte. Also, um sich im Leben zu erhalten, müßte er, von Zeit zu Zeit, sich in sich selbst gewissermassen zurückziehen; Tod und Auferstehung, mit dem Leben, in sich vereinigen. Man könnte sich aber von der innern Oekonomie eines solchen Wesens mancherley Vorstellungen machen.

Lessing hing sehr an dieser Idee, und wendete sie, bald im Scherze, bald im Ernst, auf allerley Fälle an. — Da bey Gleim in Halberstadt (wohin mich Lessing, nach meinem zweiten Besuche bey ihm, begleitet hatte) während wir zu Tische saßen, unversehens ein Regen kam, und Gleim es bedauerte, weil wir nach Tische in seinen Garten sollten, sagte Lessing, der neben mir saß: „Jacobi, Sie wissen, das thue ich vielleicht“ *).[9] Ich antwortete: „Oder ich.“ [Gleim sah uns etwas verwundert an; aber ohne weiter nachzufragen.][a]

Mit der Idee eines persönlichen schlechterdings unendlichen Wesens, in dem unveränderlichen Genusse ‖

Herder findet überhaupt das Bild einer Weltseele bedenklich, welches einigermassen befremden könnte, da seine Verbesserung des Spinozismus darauf allein hinausläuft, den Gott dieses Systems in eine Weltseele zu verwandeln. Er scheint aber nur zu fürchten, daß man durch dieses Bild oder Wort sich verführen lasse, eine persönliche Gottheit zu träumen. (S. Herders Gott, S. 174—177.) ‖

*) In dem Verstande, worin man sagt: ich verdaue, ich mache gute oder schlimme Säfte, u. d. m. ‖

---

[a]) *Statt des letzten Satzes steht in der ersten Ausgabe:* Gleim sah uns an, als ob wir unklug wären; wie er denn überhaupt die 3×24 Stunden, die wir bei ihm zubrachten, große Not mit uns gehabt hat, ohne müde zu werden, uns beständig nur seine heitere, sinn- und geistreiche Laune, seinen lachenden Witz und immer liebevollen, wenn auch scharf treffenden Scherz entgegenzusetzen.

80 seiner allerhöchsten Vollkommenheit, konnte sich Lessing nicht vertragen. Er verknüpfte mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angst und weh dabey wurde.

Eine mit Persönlichkeit verknüpfte Fortdauer des Menschen nach dem Tode, hielt er nicht für unwahrscheinlich. Er sagte mir, er hätte im Bonnet[10]) den er eben jetzo nachläse, Ideen angetroffen, die mit den seinigen über diesen Gegenstand, und überhaupt mit seinem System sehr[a]) zusammenträfen. Der Lauf des Gesprächs, und meine genaue Bekanntschaft mit Bonnet (dessen sämmtliche Schriften ich ehedem beynah auswendig wußte) war Schuld, daß ich hierüber weiter nachzufragen unterließ: und da mir Lessings System weder dunkel noch zweifelhaft geblieben war, so habe ich auch seitdem den Bonnet nie in dieser Absicht nachgeschlagen, bis mich endlich die gegenwärtige Veranlassung heute dazu brachte. Die Schrift des Bonnet, welche Lessing damals nachlas, ist wohl keine andere, als die Ihnen wohl bekannte Palingenesie, gewesen; und der VII. Abschnitt des I. Theils, in Verbindung mit dem XIII. Hauptstücke des IV. Abschnittes der
81 Contemplation ‖ de la nature, worauf Bonnet sich daselbst bezieht, wird vermuthlich die Ideen, welche Lessing meynte, enthalten. Eine Stelle (S. 246. der ersten Originalausgabe) ist mir aufgefallen, wo Bonnet sagt: Seroit-ce donc qu'on imagineroit que l'univers seroit moins harmonique, j'ai presque dit, moins organique, qu'un Animal?*)

An dem Tage da ich mich von Lessing trennte, um meine Reise nach Hamburg fortzusetzen, wurde über

*) [S. den Auszug aus Bruno, Beylage I.] ‖

a) *Erste Ausgabe:* ungemein

alle diese Gegenstände noch viel und ernsthaft geredet. Wir waren in unserer Philosophie sehr wenig auseinander, und nur im Glauben unterschieden. Ich gab Lessingen drey Schriften des Philosophen Hemsterhuis, [11]) von dem er, ausser dem Briefe über die Bildhauerey, nichts kannte: Lettre sur l'homme et ses rapports, Sophile, und Aristée. Den Aristée, den ich zu Münster bey meiner Durchreise erst erhalten und noch nicht gelesen ‖ hatte, ließ ich ihm ungern; aber Lessings Ver- 82
langen war zu groß *).

Von eben diesem Aristée fand ich Lessing bey meiner Zurückkunft ganz bezaubert, so daß er entschlossen war, ihn selbst zu übersetzen. — Es wäre ‖ der offenbare Spinozismus, sagte Lessing, und in einer 83
so schönen exoterischen Hülle, daß selbst diese Hülle zur Entwickelung und Erläuterung der innerlichen Lehre wieder beytrüge. — Ich versicherte, Hemsterhuis, so

*) [Lessing hatte mich nach Braunschweig begleitet, und es fügte sich, daß wir den Abend, ohne Abschied zu nehmen, von einander kamen. Lessing schrieb mir ein Billet, welches mich nicht mehr traf, und das er selbst mir bey meiner Zurückkunft einhändigte. Da es in Beziehung auf den Faden meiner Erzählung nicht ganz unbedeutend, und nicht ohne urkundliche Kraft ist, so mag es, ob es übrigens gleich unbedeutend ist, hier dennoch seinen Platz behaupten.

Lieber Jacobi,

Mündlich habe ich von Ihnen nicht Abschied nehmen sollen. Schriftlich will ich es nicht thun. Oder welches einerley ist, und mir die kindische Antithese erspart; soll ich es auch nicht.

Ich werde oft genug in Gedanken bey Ihnen seyn. Und wie kann man denn sonst beyeinander seyn, als in Gedanken?

Reisen Sie glücklich, und kommen Sie gesund und vergnügt wieder. Ich will indeß alles mögliche anwenden, daß ich sodann weiter mit Ihnen reisen kann.

Meinen besten Empfehl an Ihre Schwester.

Wolfenbüttel Der Ihrige
den 11ten Jul. 1780. Lessing.]]

viel ich von ihm wüßte (ich kannte ihn damals noch nicht persönlich), wäre kein Spinozist; dieß hätte mir Diderot sogar von ihm bezeugt. — „Lesen Sie das Buch, erwiderte Lessing, und sie werden nicht mehr zweifeln. In dem Briefe sur l'homme et ses rapports hinkt es noch ein wenig, und es ist möglich, daß Hemsterhuis seinen Spinozismus damals noch nicht völlig selbst erkannte; jetzt aber ist er damit ganz gewiß im Klaren."

Um dieses Urtheil nicht paradox zu finden, muß man mit dem Spinozismus so vertraut seyn, als es Lessing war. Was er die exoterische Hülle des Aristée nannte, kann mit allem Fug[a]) als eine bloße Entwickelung der Lehre von der unzertrennlichen, innigen und ewigen Verknüpfung des Unendlichen mit dem Endlichen; der allgemeinen (so weit) unbestimmten Kraft, mit der bestimmten einzelnen; und des nothwendig Entgegengesetzten[b]) in ihren Richtungen, betrachtet wer-
84 den. Das übrige im Aristée ‖ wird schwerlich jemand wider einen Spinozisten brauchen wollen. — Hiebey muß ich dennoch feyerlich bezeugen, daß Hemsterhuis gewiß kein Spinozist, sondern dieser Lehre, in ihren wesentlichen Puncten, ganz zuwider ist*).

Den Aufsatz sur les désirs von Hemsterhuis, hatte Lessing damals noch nicht gelesen. Er kam an, in einem Paket an mich, da ich eben weg war**). Lessing schrieb mir, seine ungeduldige Neugierde hätte ihm keinen Frieden gelassen, bis er das Couvert erbrochen hätte, und schickte mir den übrigen Inhalt nach Cassel.

---

*) [S. Beylage II., auch Beylage I.]

**) Ich hatte, während meines ersten Aufenthalts zu Wolfenbüttel, um Lessings großes Verlangen nach dieser Schrift zu befriedigen, darum schreiben müssen. ‖

---

a) *Erste Ausgabe:* Grunde

b) *Erste Ausgabe:* des notwendigen Widerspruchs

„Von der Schrift selbst, (fügte er hinzu) die mir ungemeines Vergnügen macht, nächstens ein mehreres.“

Nicht lange vor seinem Ende, den vierten Dec. schrieb er mir: „Bey ‹Woldemar› fällt mir ein, daß ich mich anheischig gemacht, Ihnen meine Gedanken || über 85
des Hemsterhuis System von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht wie genau diese Gedanken mit diesem System zusammenhangen, das, meiner Meynung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analysten zu sprechen, die Substitution einer Formel für die andere zu seyn scheinet, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufschlusse näher komme. — Aber bin ich jetzt im Stande, zu schreiben was ich will? — Nicht einmal, was ich muß, u. s. w. *).“ ||

Ehe mir Lessings Meynungen auf die bisher er- 86
zählte Weise waren bekannt geworden, und in der ||

---

*) [Hier der ganze Brief; vielleicht einer der letzten, die Lessing geschrieben hat.

Wolfenbüttel den 4ten Dec. 1780.

Lieber Jacobi,

Langer, von dem ich diesen Augenblick einen Brief aus Amsterdam erhalte, kann Ihnen gesagt haben, daß er mich im Begriff verlassen, nach Hamburg zu reisen. Da bin ich so lange gewesen, als ich Hoffnung hatte, meine verlorene Gesundheit und Laune unter meinen alten Freunden wieder zu finden. Ich weiß selbst nicht mehr, wie lange das war. Freylich sollte ich sie eher aufgegeben haben, diese Hoffnung. Aber wer giebt die Hoffnung gern anders, als gezwungen, auf? Endlich bin ich ohnlängst wieder zurückgekommen. Am Körper, bis auf die Augen, allerdings etwas besser: aber am Geiste weit unfähiger. Unfähig zu allem, was die geringste Anstrengung erfordert.

Würde ich Ihnen nicht schon längst geschrieben haben? — || Möchten Sie doch in meiner Seele eben so fertig lesen können, 86
als ich mich in Ihrer zu lesen getraue. Ich verstehe es sehr wohl, was Ihnen ekeln mußte, mir noch einmal zu schreiben, nachdem Sie es * * schon einmal geschrieben hatten . . . . . (Die hier ausgelassene Stelle betrifft meine damalige politische

87 festen Ueberzeugung, die sich auf Zeugnisse stützte: Lessing sey ein rechtgläubiger Theist,[a]) war mir in seiner Erziehung des Menschengeschlechts einiges ganz unverständlich; besonders der 73 §. Ich möchte wissen,

---

Lage). . . . Auch wüßte ich nicht, was ich nicht lieber von Ihnen lesen möchte, als eine Rechtfertigung Ihrer selbst. Der Mann, wie Sie, hat bey mir niemals Unrecht, wenn er es auch gegen eine ganze Welt haben könnte, in die er sich nicht hätte mengen sollen.

Hängen Sie, lieber Jacobi, Ihren Cameralgeist ganz an Nagel, und setzen sich ruhig hin, und vollführen Ihren Woldemar.

Bey Woldemar fällt mir ein, daß ich mich anheischig gemacht, Ihnen meine Gedanken über des Hemsterhuis System von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht, wie genau diese Gedanken mit diesem System zusammenhängen, das, meiner Meynung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analysten zu sprechen, die Substitution einer Formel für die andere zu seyn scheint, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufschlusse näher komme. — Aber bin ich jetzt im Stande zu schreiben, was ich will? — Nicht einmal, was ich muß. — Denn eins muß ich doch noch wohl; fragen muß ich doch noch wohl, ob der T** ganz und gar in die Jülichische und Bergische Geistlichkeit gefahren sey? Ich denke, Sie sind es wohl selbst, der mir das Proclama, oder wie die Abscheulichkeit sonst heißt, zugeschickt hat. Gott! der Nichtswürdigen! Sie sind es werth, daß sie von dem Papstthum
87 wieder unterdrückt, und Sklaven einer || grausamen Inquisition werden! Was Sie näheres von diesem unlutherischen Schritte wissen, das melden Sie mir doch.

Empfehlen Sie mich allen den Ihrigen, besonders denen, die ich kenne. Daß unsere Neigung noch immer einen Unterschied zwischen Leuten macht, die man gesehen, und die man nicht gesehen hat; wissen Sie wohl, „ist nicht meine Erfindung.“ (Diese letzten Worte beziehen sich auf eine Stelle in Hemsterhuis sur les désirs.)

Ihrem Herrn Bruder, der nun bald wieder hier durchkommt, sagen Sie, daß D* nicht zu Hause, und alle Wirthshäuser hier, bis auf meines, wegen der Pest verschlossen sind.

---

[a]) *Erste Ausgabe:* Deist.

ob sich jemand diese Stelle anders, als nach Spinozistischen Ideen deutlich machen kann. Nach diesen aber wird der Commentar sehr leicht. Der Gott des Spinoza ist das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne Individualität, und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus*). Bloß in dieser transcendentalen Einheit an-‖gesehen, muß die Gottheit aber schlechter- 88
dings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt finden kann. Diese, die Wirklichkeit, mit ihrem Begriffe, beruhet also auf der Natura naturata (dem Sohne von Ewigkeit); so wie jene, die Möglichkeit, das Wesen, das Substanzielle des Unendlichen, mit seinem Begriffe, auf der Natura naturanti (dem Vater)**).

Was ich vom Geiste des Spinozismus vorhin darzustellen mich bemühet habe, läßt mich eine weitere Entwickelung hier für überflüssig halten.

Unter wie mancherley Bildern diese nämlichen Vorstellungen, minder oder mehr verworren, seit dem grauesten Alterthume bey den Menschen gewohnt haben, wissen Sie so gut als ich. — „Die Sprache unterliegt hier den Begriffen allerdings,“***) so wie ein Begriff dem andern. ‖

*) [S. Beylage VII.] ‖

**) Ich ersuche den Leser sich bey diesem zu sehr in die Kürze gedrängten, und daher äusserst dunkel gewordenen Commentar nicht aufzuhalten. In den folgenden Briefen wird die Sache klar genug erscheinen.

***) [Erziehung des Menschengeschlechts §. 73. am Ende.]

(Vgl. Tennemann Gesch. der Phil. Th. 9. S. 133, über ‖ die 89
Meynungen des Nic. Cusanus; besonders folgende Stelle aus dessen Schrift de docta ignorantia: Ab unitate gignitur unitatis aequalitas; connexio vero ab unitate procedit et ab

89 Daß Lessing das *Ἓν καὶ Πᾶν*, als den Inbegriff seiner Theologie und Philosophie, öfter und mit Nachdruck anführte, können mehrere bezeugen. Er sagte und er schrieb es, bey Gelegenheiten, als seinen ausgemachten Wahlspruch. So steht es auch in Gleims Gartenhause, unter einem Wahlspruche von mir[a]).

Was ich erzählt habe, ist nicht der zehnte Theil von dem, was ich hätte erzählen können, wenn mir mein Gedächtniß, in Absicht der Einkleidung und des Ausdrucks genug hätte beystehen wollen. Aus eben diesem Grunde habe ich in dem wirklich Erzählten,
90 Lessing, so sparsam als ich konn- ‖ te, redend eingeführt. Wenn man ganze Tage, und von vielen sehr verschiedenen Dingen mit einander spricht, muß sich die Erinnerung des Details verlieren. Hiezu kommt noch dieses. Da ich einmal ganz entschieden wußte: Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge; oder, Lessing ist ein Spinozist — so drückte, was er nachher darüber nur auf diese oder jene neue Weise sagte, sich mir nicht tiefer ein als andere Dinge. Seine Worte behalten zu wollen, konnte mir nicht einfallen; und daß Lessing ein Spinozist war, schien mir sehr begreiflich. Hätte er das Gegenteil behauptet, worauf meine Wißbegierde

---

unitatis aequalitate. — Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere, unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitio.)› ‖

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* mit Lessings eigner Hand geschrieben. *Die erste und zweite Ausgabe haben dann gemeinsam:* Noch manches hierhin Gehöriges möchte von dem Marchese Lucchesini zu erfahren sein. Er war nicht lange vor mir zu Wolffenbüttel, und Lessing rühmte mir denselben ungemein als einen sehr hellen Kopf.

gespannt war, so würde ich, sehr wahrscheinlich, von jedem bedeutenden Worte noch Rechenschaft zu geben wissen.

Hiemit wäre nun ein großer Theil von dem, was Ew. Wohlgeb. von mir verlangten, abgethan, und ich hätte einiger besondern Fragen nur mit wenigem noch zu erwähnen.

Diese besondern Fragen, ich muß es Ew. Wohlgeb. gestehen, haben mich etwas befremdet, || weil sie, des 91
Schlimmeren nicht zu gedenken, eine Unwissenheit bey mir voraussetzen, — in der ich mich vielleicht befinden konnte — wovon Sie aber den Verdacht zu hegen, und so unbesorgt zu offenbaren, durch nichts Aeusserliches veranlaßt waren.

Sie fragen: „Ob Lessing mit trockenen Worten gesagt: ich halte das System des Spinoza für wahr und gegründet? Und welches? Das in seinem Tract. Theologico Politico, oder in seinen Princ. Philos. Cartesianae vorgetragene; oder dasjenige, welches Ludovicus Mayer in seinem Namen nach seinem Tode bekannt machte?

Wer nur etwas von Spinoza weiß, dem ist auch die Geschichte seiner demonstrirten Lehre des Cartesius bekannt, und daß sie mit dem Spinozismus nichts zu thun hat*). ||

Von einem System des Spinoza, welches Ludovicus 92
Mayer nach Spinoza's Tode bekannt gemacht haben soll, weiß ich nichts; es müßten denn die Opp. Posth.

---

*) Nämlich in so fern diese Princ. Phil. Cartes. Sätze enthalten, die sich mit dem in dem Tract. Th. Pol. und in der Ethik aufgeführten Lehrgebäude nicht vertragen, in welchem Sinne allein eines dem andern entgegengesetzt werden kann. Man sehe die Vorrede zu den Princ. Ph. Cart., den Brief des Spinoza an Heinr. Oldenburg Opp. Posth. p. 422; und den an W. Bleyenberg, ib. p. 518. ||

selbst damit gemeint seyn. — Oder vielleicht nur die Vorrede; und Lessing hätte meiner dergestalt gespottet, daß er die darin enthaltene Auslegung des Spinozismus, mir als seinen Glauben aufgebunden hätte? — Dieses aber wäre doch zu arg! — Also die Opp. Posth. selbst? — Wenn es aber diese sind, so kann ich nicht begreifen, wie Sie ihnen den Tract. Th. Pol. auf irgend eine Art entgegensetzen wollen. Was der Tract. Th. Pol. von dem Lehrgebäude des Spinoza in sich faßt, damit stimmen seine nachgelassenen Schriften völlig überein. Auch bezieht er sich auf jenen, bis ans Ende seiner Tage, ausdrücklich und an mehr als einem Orte.

Sie fragen weiter: „Ob Lessing das System so genommen, wie es Bayle [12]) mißverstanden, oder wie andere es besser erklärt haben?“

Zwischen verstehen, und nicht mißverstehen, ist ein Unterschied. Bayle hat das System des Spinoza, ‖ 93 was die Schlußsätze anbelangt, nicht mißverstanden; man kann nur sagen, daß er es nicht weit genug zurück verstanden, nicht die Gründe davon, nach dem Sinne des Verfassers, eingesehen hat. Wenn Bayle, nach dem Sinne Ihres Vorwurfes, den Spinoza mißverstanden hat; so hat ihn, nach demselben Sinne, Leibnitz noch ein wenig ärger mißverstanden. Vergleichen Sie beliebigst die Exposition des Bayle in den ersten Zeilen der Anmerkung N, mit dem was Leibnitz in den §§ 31. Praef. Theod. 173. 374. 393. Theod. von den Lehren des Spinoza aussagt. — Haben Leibnitz und Bayle aber das System des Spinoza nicht mißverstanden, so haben es die andern wirklich mißverstanden, die es besser zu erklären meynten; oder, sie verdrehten es. Die letzten sind eben nicht meine Leute; und ich stehe dafür, daß sie auch Lessings Leute nicht waren.

Die Anrede: „Lieber Bruder, der so sehr verschrieene Spinoza mag wohl, u. s. w.“ ist von Lessing nicht an mich genalten worden.

Daß ich meine Beschwerden so dürr und trocken, ja wohl etwas herb vorgetragen habe, dürfen ‖ Sie mir 94
nicht zum bösen deuten, lieber edler Mendelssohn. Gegen einen Mann, den ich so wie Sie verehre, war dieser Ton der einzige, der mir geziemte.

Ich bin, u. s. w.

[Ueber die Aufnahme dieses Briefes erhielt ich von Emilien folgende Nachricht

den 5ten Dec. 1783*)

Vor zwey Posttagen, mein lieber Jacobi, empfing ich einen vorläufigen Brief von unserem Mendelssohn. Daß ich Ihnen nicht sogleich davon Nachricht gegeben, daran ist eine kleine Unpäßlichkeit Schuld; und daß ich Ihnen nicht den Brief selbst schickte, mein Bruder, den ein großer Theil des ‖ Briefes anging, und der ihn 95
deßhalb nicht missen wollte**).

Mendelssohn gesteht zuerst aufrichtig, daß er Sie m i ß k a n n t habe, indem er „statt eines Liebhabers der „Philosophie, einen Mann gewahr werde, der das Den- „ken zu seinem Hauptgeschäft gemacht, und Kraft ge- „nug besitze, sich vom Gängelbande loszureissen, und „seinen eigenen Weg zu gehen. Es leuchte aus dem Ge- „bäude, das Sie sich ganz auf eigene Kosten errichtet, „soviel philosophischer Scharfsinn hervor, daß er gar „wohl begreife, wie Lessing dafür hätte eingenommen „werden, und für den Erbauer desselben ein unum- „schränktes Zutrauen gewinnen können. — Sie hätten vor

*) [Von diesem Briefe gab ich in der ersten Ausgabe nur einen Auszug. Da es aber nachher nöthig wurde, ihn wörtlich abdrucken zu lassen, so ist es am natürlichsten, daß er jetzt eben so auch hier erscheine.] ‖

**) [Emilie hatte meinen Brief an Mendelssohn, vor der Absendung, ihrem Bruder, ⟨J. A. H. Reimarus,⟩ mitgeteilt. Dieser war der Meynung, man müsse Lessings Spinozismus nicht öffentlich bekannt werden lassen, und hatte darüber an Mendelssohn geschrieben. Sein Brief wurde dem meinigen beygelegt.] ‖

„der Hand seinen Fragen vollkommen Genüge gethan,
„wären berechtigt über ihn ungehalten zu seyn, und er
„bereit, Sie um Verzeihung zu bitten. — — Da indeß
96 „ihr Aufsatz verlange, ‖ daß er ihn noch einmal bey
„mehrerer Muße mit Anstrengung durchginge, so bitte
„er mich, ihn bey Ihnen zu entschuldigen, daß er sich
„Zeit ließe, Ihr Schreiben zu beantworten. Ehe er aber
„über Lessings Character schriebe, werde er über eines
„und anderes in Ihrem Aufsatze sich noch Erläuterungen
„ausbitten. Für jetzt sey es ihm ganz unmöglich, weder
„an Lessing noch an Spinoza zu denken. Er wolle es
„lieber spät als schlecht thun: alsdann aber solle es
„hauptsächlich von Ihnen und unserem gemeinschaft-
„lichen Rathe abhangen, welcher Gebrauch von dieser
„Unterhaltung mit Lessingen zu machen sey."

„Er, für seinen Theil, fährt er fort, wäre
„noch immer dafür: daß es nöthig und nützlich sey,
„die Liebhaber der Speculation treulich zu warnen, und
„ihnen durch eclatante Beyspiele zu zeigen, welcher
„Gefahr sie sich aussetzten, wenn sie sich derselben
„ohne allen Leitfaden überließen. — Es mögen als-
„dann, die draußen sind, sich darüber er-
„freuen oder betrüben, wir bleiben unbekümm-
97 „mert*); ‖ wir wollen ja keine Parthey machen, nicht
„anwerben, nicht herüberlocken, und würden ja zu
„Verräthern an der Fahne selbst, zu welcher wir ge-
„schworen, sobald wir anwürben, und Parthey machen
„wollten." —

Sehen Sie, lieber Jacobi, dieß ist ein vollständiger Auszug aus Mendelssohns Briefe, so weit er Lessing und Spinoza angeht.]

*) [„Bezieht sich auf das Schreiben meines Bruders," setzt Emilie an den Rand.] ‖

Nun verstrichen sieben Monate, ohne daß ich von Mendelssohn das mindeste vernahm*). Da || mich wäh- 98
rend dieser Zeit sehr harte Schicksale trafen, so dachte ich an diese Sache wenig, und mein Briefwechsel, den ich nie sehr lebhaft treibe, gerieth vollends ins Stecken. Unterdessen fügte es sich, daß ich durch ein Urtheil meines Freundes Hemsterhuis über Spinoza gereizt wurde, letzteren als einen Gegner des Aristée auf den Kampfplatz zu stellen. Ich entwarf dieses Gespräch im Juni des Jahres vier und achtzig, verschob aber von einer Woche in die andere, es in einen Brief einzupassen, und an Hemsterhuis zu schicken.

Gerade um diese Zeit kam ein Brief von meiner Freundinn, mit der Nachricht: Mendelssohn sey entschlossen, die Schrift über Lessings Character vor der

*) [Dieses ist, wenn man es genau nehmen will, nicht ganz richtig; denn zu Anfang des April vier und achtzig meldete mir Emilie, ihr Bruder hätte meinen Aufsatz gern noch einmal mit Muße lesen wollen, und Mendelssohn gebeten, ihm denselben entweder im Original oder in Abschrift zuzuschicken. Mendelssohn hätte das Original geschickt, und noch nicht zurück erhalten, weil ⟨Reimarus⟩ eine Abschrift hätte behalten wollen. Es sey aber nichts dabey versäumt, denn Mendelssohn sey krank gewesen. Das Original ginge nun unverzüglich nach Berlin zurück. „Was aber sagen Sie (fährt Emilie fort) zu ⟨Diez „Leben des Spinoza⟩ ?[13]) Nicht wahr? Sie haben sich darüber, so „wie wir, geärgert? ⟨Welch ein frecher Unsinn am Schlusse!⟩ „L. J., was will aus allem Denken, aus aller Wahrheit werden, „wenn solche Paradoxieen ⟨(zu deutsch, Unsinn)⟩ mehr in Gang „kommen? Denn || was greifen die Nichtdenker eher auf, als 98
„Paradoxieen, glänzende Irrthümer, von irgend einem großen „Manne glänzend vorgetragen? Ich muß es Ihnen gestehen, „mein Bruder ist durch diese Geburt von Diez sehr dahin „gebracht worden, zu wünschen, daß Mendelssohn Lessings Spi- „nozismus der Welt so sehr verhehle, als die Heilig- „keit der Wahrheit es immer verstattet. Denn was „würde vollends ein Beyspiel, wie Lessings, der Schaale für „einen Ausschlag geben? Ich zittere vor den Folgen. Wie „groß, wie klein ist der Mensch in seinem Denken!“] ||

99 Hand bey Seite zu legen, um diesen Sommer, ‖ wenn er Gesundheit und Muße hätte, erst einen Gang mit den Spinozisten, oder All Einern, wie er sie lieber nennte, zu wagen. Meine Freundinn wünschte mir Glück, eine so nützliche Arbeit durch meinen Aufsatz veranlaßt zu haben, indem es gewiß höchst nöthig sey, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut würden *). ‖

*) [Hier die Stelle wörtlich:

den 5 ten Juli 1784.

. . . .

„Während der letzten Zeit“ (wo Emilie verhindert war, an mich zu schreiben) — „kam ein Brief von Mendelssohn, worin „er den Rückempfang Ihrer Handschrift anzeigt, zugleich aber „meldet, daß wenn er diesen Sommer Gesundheit und Muße „genug hätte, so ließe er vielleicht Lessings Character noch bey„seite, um erst einen Gang mit den Spinozisten, oder All „Einern, wie er sie lieber heissen wollte, zu wagen.“ Er berathschlagt sich sodann mit Reimarus darüber, wie die Art des Angriffes seyn müßte: ob es besser sey „einen bestimmten „Gegner zu nehmen, mit welchem man von einem gewissen „Punct ausgehe; oder die Streiche nur so kreuz und quer durch „die Luft zu führen, daß sie alle Gegner abhielten.“ Das erstere, sagt er, „wäre mehr nach seinem Geschmack; allein das Be„dürfniß der Zeit und des Jahrhunderts erfordre vielleicht das ‖
100 „letztere.“ — Mein Bruder hat ihm hierauf vor einigen Posttagen seine Gedanken schriftlich mitgetheilt, und wir müssen nun hoffen, daß Mendelssohn wirklich bald Hand ans Werk lege. Sie aber, l. J., müssen sich freuen, daß Sie durch Ihren Aufsatz die Veranlassung zu einer so nützlichen Arbeit gaben, wenn es gleich eigentlich zu einem andern Zwecke dienen sollte, und mit der Zeit dienen wird: — denn gewiß ist es höchstnöthig, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut werden. Ob mich nicht auf der andern Seite so innig nach der Erscheinung des so lang gehofften Characters unsers Lessing verlange: — das können Sie denken u. s. w.] ‖

Ich antwortete, in der vollen Freude über Mendels- 100
sohns Entschluß, mit umlaufender Post; brachte hierauf meinen Brief an Hemsterhuis zu Stande, und hatte nun den Kopf von dieser ganzen Sache völlig rein und frey.

Ende Augustes reiste ich, um meine sehr geschwächte Gesundheit herzustellen, und des Lebens in der Gesellschaft zweyer der größten und liebenswürdigsten Menschen, der Prinzessinn von Gallitzin, und des Ministers von Fürstenberg wieder froh zu werden, nach Hofgeismar. Hier wurde ich durch einen Brief von Mendelssohn überrascht, welcher Erinne- ‖ rungen gegen 101
die in meinem Schreiben enthaltene Philosophie begleitete. Das Packet war offen durch die Hände unserer gemeinschaftlichen Freundinn, die es mit einem Umschlage versehen hatte, gegangen ⟨, und zu Düsseldorf gleich nach meiner Abreise angekommen⟩.

[An Herrn Jacobi, in Düsseldorf.[a]) Berlin den 1. Aug. 1784.

Emilie hat Ihnen bereits in meinem Namen zu erkennen gegeben, wie sehr ich durch Ihre philosophische Zuschrift beschämt worden bin, und Sie waren so gütig, mir auf das Vorwort, das diese würdige Freundinn zu meinem Besten eingelegt, die Uebereilung zu vergeben, mit welcher ich über Ihren ersten Antrag herfuhr. Man ist so sehr gewohnt, philosophische Masken und Larvengesichter auftreten zu sehen, daß man, wie jener Aethiopier, beym Shaftesbury, am Ende in Gefahr ist, jedes ehrliche Menschengesicht für eine Maske zu nehmen.

Ich habe Ihren Aufsatz seitdem mehr als einmal gelesen, um mich mit dem eigenen Gang Ih- ‖ rer Ideen 102
bekannt zu machen. Nach dem funfzigsten Jahre mag wohl unsere Seele sich nicht leicht einen neuen Weg

a) *Dieser Brief ist in der ersten Ausgabe nur skizziert, die wichtige, einer Abhandlung nahekommende Beilage (Mendelssohns ‚Erinnerungen') noch nicht eingerückt. — Vgl. die Anmerkungen S. 121 und S. 142 dieser Ausgabe.*

führen lassen. Wenn sie auch einem Führer etwa eine Strecke lang nachfolget; so ist ihr doch jede Gelegenheit in ihr gewöhnliches Gleis einzulenken, willkommen, und unvermerkt verliert sie ihren Vorgänger aus den Augen. Dieses mag vielleicht die Ursache seyn, warum mir so manche Stelle in Ihrem Briefe schlechterdings unverständlich ist, und bey mancher ich die Bündigkeit vermisse, mit welcher die Gedanken in Ihr System passen.]

Da ich vor der Hand von dem Vorsatz, über Lessingen zu schreiben, abgekommen und Willens bin, vorher etwas über den Spinozismus zu entwerfen; so sehen Sie, wie wichtig es mir seyn muß, Ihre Gedanken richtig zu fassen, und die Gründe gehörig einzusehen, mit welchen Sie das System dieses Weltweisen zu unterstützen bemüht sind. Ich nehme mir also die Freyheit, Ihnen meine Bedenklichkeiten und Erinnerungen in einliegendem Aufsatze vorzulegen. Sie haben den Handschuh ritterlich hingeworfen; ich nehme ihn auf, und
103 nun lassen Sie uns ‖ unseren metaphysischen Ehrenkampf, nach Ritterbrauch, unter den Augen der Dame ausfechten, die von uns beyden hochgeschätzt wird. [Es ist beneidenswerth, den Preis des Sieges aus ihren Händen zu empfangen; aber auch nicht unrühmlich, als Besiegter, ihr Mitleiden zu verdienen. Emilie wird Ihnen also dieses Schreiben zustellen, und um geneigte Antwort bitten.

Moses Mendelssohn.]

[Die Beylage.

Erinnerungen an Herrn Jacobi.[a])

Sie sagen: „Durch ein jedes Entstehen im „Unendlichen, unter was für Bilder man es

[a]) *Abgedruckt aus Mendelssohns Replik „An die Freunde Lessings“ 1786.*

„auch verkleide, durch einen jeden Wech-
„sel in demselben, werde ein Etwas aus
„dem Nichts gesetzt, und glauben, Spinoza habe
„daher jeden Uebergang des Unendlichen zum End-
„lichen, überhaupt alle Causas transitorias, secundarias
„oder remotas, verworfen, und an die Stelle des ema-
„nirenden, ein nur immanentes Ensoph, eine inwohnende
„ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt gesetzt,
„welche ‖ mit allen ihren Folgen zusammen genommen, 104
„eines und dasselbe wäre.“ Hier stoße ich auf Schwie-
rigkeiten, die ich mir zu heben nicht im Stande bin.
1.) Wenn eine Reihe ohne Anfang dem Spinoza nichts
unmögliches schien, so führte ja das emanirte Entstehen
der Dinge nicht nothwendig auf ein Werden aus
Nichts. 2.) Sind diese Dinge dem Spinoza etwas End-
liches: so kann ihr Inwohnen in dem Unendlichen eben
so wenig, ja wie mich dünkt, noch weniger begriffen
werden, als ihr Ausfluß aus demselben. Kann das Un-
endliche nichts Endliches wirken, so kann es auch nichts
Endliches denken.

Ueberhaupt scheint das System des Spinoza nicht
geschickt zu seyn, Schwierigkeiten dieser Art zu heben.
Sie müssen in Absicht auf die Gedanken eben so wohl
statt finden, als in Absicht auf ihre wirklichen Gegen-
stände. Was objective nicht wirklich werden kann, das
kann subjective nicht gedacht werden. Dieselbe Schwie-
rigkeit, die Spinoza findet, das Endliche ausser Gott
wirklich seyn zu lassen, dieselbe Schwierigkeit, sage
ich, muß er wieder finden, ‖ wenn er es in das gött- 105
liche Wesen hineinverlegt, und als Gedanke der Gott-
heit betrachtet.

In der Folge erklären Sie eine Stelle im Spinoza,
deren Lessing als des Dunkelsten in demselben er-
wähnte, die auch Leibnitz*) so gefunden und nicht ganz

*) [Theod. §. 173.] ‖

verstanden hat, nämlich: daß die unendliche Ursache, wie Sie sich ausdrücken, explicite weder Verstand noch Willen habe, weil sie ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben könne. Sie erklären sich ferner, daß Ihre Meynung nur dahin ginge, der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, bloß einzelne Gedanken, einzelne Bestimmungen des Willens abzusprechen, und setzen den Grund hinzu, weil ein jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen Begriffe entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muß. Daher Sie in der ersten Ursache bloß den innern ersten allgemeinen Urstoff des
106 Ver- || standes und des Willens zugeben wollen. Ich muß bekennen, daß ich diese Erklärung eben so wenig verstehe, als die Worte des Spinoza selbst. Die erste Ursache hat Gedanken, aber keinen Verstand. Sie hat Gedanken; denn die Gedanken sind, nach dem Spinoza, eine Haupteigenschaft der einzigen wahren Substanz. Gleichwohl hat sie keine einzelne Gedanken, sondern nur den allgemeinen Urstoff derselben. Welches Allgemeine läßt sich ohne das Einzelne begreifen? Ist nicht dieses noch unverständlicher, als eine formlose Materie, ein Urstoff ohne Bildung, ein Wesen, das nur allgemeine, und keine besondern Merkmale hat? Sie sagen: die absolute Unendlichkeit hat keinen Gegenstand des Denkens. Ist sie aber sich nicht selbst, sind ihre Eigenschaften und Modificationen ihr nicht Gegenstand des Denkens? Und wenn sie keinen Gegenstand des Denkens, keinen Verstand hat, wie ist das Denken gleichwohl ihr Attributum; wie ist sie gleichwohl die einzig denkende Substanz? Ferner, ihre Modificationen, oder die zufälligen Dinge, haben wirklich einzelne Bestimmungen des Willens; und sie selbst hätte bloß den all-

gemeinen Urstoff desselben? Beym || Spinoza verstehe 107
ich dieses wenigstens doch halb. Er setzt den freyen Willen bloß in eine unbestimmte absichtlose Wahl des vollkommen Gleichgültigen. Diese schien ihm der Modification der Gottheit, in so weit sie ein endliches Wesen vorstellt, zukommen zu können; der Gottheit selbst aber, in so weit sie ein unendliches Wesen ist, sprach er eine solche absichtliche Willkühr mit Recht ab. Die Erkenntniß des Guten, durch welche eine freye Wahl bewirkt wird, gehörte nach seiner Meynung mit zu den Eigenschaften des Verstandes, und ist in so weit von der ausgemachtesten Nothwendigkeit; daher alle Folgen, sie mögen aus der Erkenntniß des Wahren und Falschen, oder aus der Erkenntniß des Guten und Bösen herkommen, nach seiner Theorie von gleicher Nothwendigkeit seyn müßten. Da sie aber, mein Herr! das System der Deterministen annehmen, und auch beym Menschen selbst keine andere Wahl, als die aus der letzten practischen Erwägung aller Bewegungsgründe und Triebfedern entspringt, zulassen; so sehe ich keinen Grund, warum Sie eine solche ewig vorher determinirte Wahl der unendlichen Ursache absprechen? In so weit freylich wohl, da || Sie der Unendlichkeit die wahre Indivi- 108
dualität absprechen, kann ihr auch kein Wille, keine Freyheit zukommen; denn diese setzen wirkliche einzelne Substantialität voraus. Allein, dieses ist einmal der Grund nicht, den Sie anführen; und sodann scheint es mir auch dem System des Spinoza gerade entgegen gesetzt zu seyn, wie ich weiter unten auszuführen Gelegenheit haben werde.

Nach Spinoza's Begriffe ist alles, was in der sichtbaren Welt erfolgt, von der strengsten Nothwendigkeit; weil es so und nicht anders in dem göttlichen Wesen und in den möglichen Modificationen seiner Eigenschaften gegründet ist. Was nicht wirklich erfolgt, ist ihm auch nicht möglich, nicht denkbar. Hätte also Spi-

noza zugegeben, daß nur der Satz des Widerspruches, wie Bayle, Leibnitz und andere dafür halten, der innern Möglichkeit Ziel setze; so hätte er allerdings, wie Leibnitz von der angeführten Stelle richtig erinnert, alle Romane der Scudery und alle Erdichtungen des Ariost, für wirkliche Begebenheiten halten müssen. Allein Spinoza hielt auch das für unmöglich, was zwar keinen
109 Widerspruch enthält, aber doch in den göttlichen || Modificationen, als der nothwendigen Ursache aller Dinge nicht gegründet ist. Sie sehen hier den Weg, auf welchem auch Spinoza zum perfectissimo gelangt seyn würde, wenn er sich mit den Deterministen über den Begriff von Freyheit hätte vertragen können. Nur nach dem System des perfectissimi läßt sich begreifen, warum diese, und keine andere Reihe von Bestimmungen innerhalb des göttlichen Wesens wirklich geworden, oder nach Spinoza's Art sich auszudrücken, keine andere möglich gewesen.

Was sie hierauf von Folge und Dauer sagen, hat völlig meinen Beyfall; nur daß ich nicht sagen würde, sie seyen bloßer Wahn. Sie sind nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens; also Erscheinungen, die man doch von bloßem Wahn unterscheiden muß.

Ihr Salto mortale ist ein heilsamer Weg der Natur. Wenn ich der Speculation eine Zeitlang durch Dornen und Hecken nachgeklettert bin; so suche ich mich mit dem bon sens zu orientiren und sehe mich wenigstens nach dem Wege um, wo ich wieder mit ihm zusammen
110 kommen kann. Da ich nicht in || Abrede seyn kann, daß es Absichten giebt, so ist Absicht haben, eine mögliche Eigenschaft des Geistes; und in so weit es kein bloßes Unvermögen ist, so muß es auch irgend einem Geiste in dem allerhöchsten Grade zukommen; mithin giebt es ausser dem Denken auch noch ein Wollen und Thun,

die Eigenschaften des Unendlichen seyn können, und also seyn müssen.

Der Einfall, den Lessing hierauf vorgebracht, ist ganz in seiner Laune; einer von seinen Luftsprüngen, mit welchen er Miene machte, gleichsam über sich selbst hinauszuspringen, und eben deßwegen nicht von der Stelle kam. Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt; dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus. Mein Credo ist: was ich als wahr nicht denken kann, macht mich, als Zweifel, nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten; ist für mich so gut, als keine Frage. Es ist mir niemals eingefallen, auf meine eigene Schultern steigen zu wollen, um freyere Aussichten zu haben.

Lessing läßt, in einem seiner Lustspiele, jeman- ‖
den, der Zauberey zu sehen glaubt, von einem brennen- 111
den Lichte sagen: Dieses Licht brennet nicht wirklich, es scheint nur zu brennen; es scheint nicht wirklich, es scheint nur zu scheinen. Der erste Zweifel hat einigen Grund; der zweite aber widerlegt sich selber. Was scheint, muß wirklich scheinen. Ein jedes Phänomen ist, als Phänomen, von der höchsten Evidenz. Alle Gedanken sind, subjective betrachtet, von der ausgemachtesten Wahrheit. Also ist auch die Kraft zu denken, eine wirklich primitive Kraft, die nicht in einer höhern ursprünglichen Kraft gegründet seyn kann. Auch scheinen Sie selbst auf diesen wunderlichen Einfall unsers Lessing kein sonderliches Gewicht zu legen.

Wenn Sie aber[a]) sagen: die unendliche einzige Substanz des Sp. habe für sich allein und ausser den einzelnen Dingen kein bestimmtes vollständiges Daseyn; so werfen Sie mich

[a]) *S. 83 dieser Ausgabe.*

auf einmal aus dem ganzen Concepte heraus, das ich mir vom Spinozismus gemacht habe. Also haben die einzelnen Dinge nach diesem System ihr wirkliches bestimmtes Daseyn, und ihr Zusammen ist auch nur Eins; hat aber kein bestimmtes vollständiges Daseyn? Wie ‖
112 soll ich dieses verstehen? oder mit Ihren übrigen Aeusserungen zusammen bringen?

Wenn Sp., wie Sie in der Folge anmerken, über die Freyheit so gedacht hat, wie Leibnitz; so hat er auch zugeben müssen, daß die Erkenntniß des Guten und Bösen eben so wenig, als die Erkenntniß des Wahren und Falschen, in Ansehung der vollkommensten Ursache ohne alle Folgen seyn könne; daß also die vollkommenste Ursache am Guten Wohlgefallen, am Bösen Mißfallen, das heißt, Absichten haben, und wenn sie wirkt, nach Absichten wirken müsse.

Hier ist abermals der Ort, wo der Philosoph nach der Schule dem Spinozisten begegnet, und wo sie sich brüderlich umarmen.

S. 26. ⟨der Handschrift⟩ [a]) stoße ich auf eine Stelle, die mir schlechterdings unverständlich ist. Das Denken, sagen Sie, ist nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes, als das erste ange-
113 nommen werden; etwas, das, ‖ wenn schon nicht durchaus in der Möglichkeit*), doch in der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Sie scheinen mir hier mit unserm

*) [Dieses ist ein Schreib- oder Druckfehler. In der ersten Ausgabe meiner Briefe steht, wie in meiner Handschrift, Wirklichkeit.] ‖

a) *Muß heißen: der ersten Ausgabe. Siehe S. 87 dieser Ausgabe.*

Freund etwas denken zu wollen, das kein Gedanke ist; einen Sprung ins Leere zu thun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen sich etwas denken, das vor allem Denken vorhergehet, und also dem allervollkommensten Verstand selbst nicht denkbar seyn kann.

Mich dünkt, die Quelle aller dieser Scheinbegriffe liegt darin, daß Sie Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objecte der Gedanken halten, und auch diese nur, in so weit sie wirklich existiren. Ich weiß nicht, mit welchem Grunde Sie dieses, als ausgemacht, voraussetzen. Kann das denkende Wesen sich nicht selbst Stoff und Gegenstand seyn? Wir wissen, wie uns zu Muthe ist, wenn wir Schmerz, Hunger, Durst, || Frost oder Hitze leiden; wenn wir 114
fürchten, hoffen, lieben, verabscheuen u. s. w. Nennen Sie dieses Gedanken, Begriffe, oder Empfindungen und Affectionen der Seele; genug, daß sie bey allen diesen Affectionen weder Ausdehnung, noch Bewegung zum Gegenstande hat. Ja, bey den sinnlichen Empfindungen selbst; was hat der Schall, der Geruch, die Farbe, oder was hat der körperliche Geschmack mit Ausdehnung und Bewegung gemein? Ich weiß wohl, daß Locke die Weltweisen gewöhnt hat, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Bewegung für Qualitates primitivas zu halten, und die Erscheinungen der übrigen Sinne, als Qualitates secundarias, auf diese zu reduciren. Allein was hat der Spinozist für Grund, dieses gelten zu lassen? Endlich kann es denn auch nicht einen Geist geben, der sich Ausdehnung und Bewegung als bloß möglich denkt, wenn sie auch wirklich nicht vorhanden sind? Nach dem Spinoza, der die Ausdehnung für eine Eigenschaft der einzigen unendlichen Substanz hält, muß dieses um so viel eher angehen.

Ich übergehe eine Menge von witzigen Einfällen, mit welchen unser Lessing Sie in der Folge un- || ter- 115
halten, und von denen es schwer ist zu sagen: ob sie

Schäckerey oder Philosophie seyn sollen. Er war gewohnt, in seiner Laune die allerfremdesten Ideen zusammen zu paaren, um zu sehen, was für Geburten sie erzeugen würden. Durch dieses ohne Plan hin und her Würfeln der Ideen entstanden zuweilen ganz sonderbare Betrachtungen, von denen er nachher guten Gebrauch zu machen wußte. Die mehresten aber waren denn freylich bloß sonderbare Grillen, die bey einer Tasse Caffee noch immer unterhaltend genug waren. Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 33. ‹der Handschrift›[a]) sagen lassen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibnitz, die bloß Effect des Körpers seyn sollen, seine Wettermacherey, seine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden. So lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die Fahne des Glaubens, den Sie auf Ihrer Seite in Vorschlag bringen, an seinen Ort gestellt seyn. Er ist völlig in dem Geiste ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen.
116 Der christliche Philo- ‖ soph darf sich den Zeitvertreib machen, den Naturalisten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzuschlagen, die ihn, wie die Irrlichter, aus einem Winkel in den andern locken, und seinen sichersten Griffen immer entschlüpfen. Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich habe also einen Grund mehr, Ueberzeugung zu suchen. — — —

Ich komme auf die Stelle,[b]) wo Sie abermal das Principium der Wirklichkeit nach Spinoza deutlich zu

---

[a]) *Muß heißen: der ersten Ausgabe. Siehe S. 95 f. dieser Ausgabe.*

[b]) *S. 101 dieser Ausgabe.*

machen suchen. „Der Gott des Sp., sagen Sie, ist das „lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirk- „lichen, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne „Individualität und schlechterdings unendlich. Die „Einheit dieses Gottes beruhet auf der Identität des „Nichtzuunterscheidenden, und schließt folglich eine Art „der Mehrheit nicht aus. Bloß in dieser transcenden- „talen Einheit angesehen, muß die Gottheit aber schlech- „terdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im be- „stimmten Einzelnen sich ausgedrückt befinden kann.“ Wenn ich dieses recht verstehe, so sind bloß die bestimmten einzelnen ‖ Wesen wirklich existirende Dinge; 117 das Unendliche aber, oder das Principium der Wirklichkeit, beruhet nur in dem Zusammen, in dem Inbegriffe aller dieser Einzelnheiten. Es ist also ein bloßes collectivum quid, das keine andere Substantialität hat, als die Substantialität der Glieder, aus welchen es bestehet. Nun beruhet jedes Collectivum auf dem Gedanken, der das Mannichfaltige zusammen faßt; denn ausserhalb der Gedanken, oder objective betrachtet, ist jedes Einzelne isolieret, Ein Ding für sich; nur die Beziehung macht es zum Theil des Ganzen, zum Gliede des Zusammen. Beziehung aber ist Operation des Denkens. Nun helfen Sie mir aus der Verwirrung, in welcher ich mich in Ansehung des Spinozismus befinde. Ich frage erstlich: Wo subsistirt dieser Gedanke, dieses Collectivum, die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen? Nicht im Einzelnen; denn dieses subsistiret jedes nur für seinen Theil. Wollten wir dieses nicht zugeben, so hätten wir nicht nur eine Art von Mehrheit in der Gottheit, sondern eine wahre zahllose Vielheit. Auch nicht wieder in einem Collectiven; denn dieses führt auf offenbare Ungereimtheiten. Wenn also dieses ‖ Pan, dieses Zusammen, Wahrheit haben soll, so muß 118 es in einer wirklichen transcendentalen Einheit subsistiren, die alle Mehrheit ausschließt, und hiermit wären

wir ja ganz unvermuthet in dem gewöhnlichen Gleise der Schulphilosophie.

Ferner: bisher glaubte ich immer, nach dem Spinoza habe bloß das einzige Unendliche eine wahre Substantialität; das mannichfaltige Endliche aber sey bloß Modification oder Gedanke des Unendlichen. Sie scheinen dieses umzukehren. Sie geben dem Einzelnen wahre Substantialität, und sonach müßte das Ganze bloß ein Gedanke des Einzelnen seyn. Sie treiben mich also in einem Zirkel herum, aus welchem ich mich nicht finden kann. Denn bey andern Gelegenheiten scheinen Sie mir auch einzustimmen, daß nach dem Spinoza nur Eine transcendentale unendliche Substanz möglich sey, deren Eigenschaften unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken sind.

Die größte Schwierigkeit aber, die ich in dem System des Spinoza finde, liegt mir darin, daß er aus dem Zusammennehmen des Eingeschränkten das Uneingeschränkte will entstehen lassen. ‖

119 Wie kann durch das Hinzukommen der Grad verstärkt werden? Wie kann durch Vermehrung des Extensiven das Intensive verstärkt werden? Wenn in allen übrigen Systemen der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen schwer zu begreifen ist; so scheint mir nach diesem System der Rückweg vom Endlichen in das intensive Unendliche schlechterdings unmöglich zu seyn. Durch bloße Vermehrung erhalten wir niemals Verstärkung, wenn wir sie auch ins Unendliche fortsetzen. Wenn wir dem Grade eine Quantität zuschreiben; so ist dieses eine intensive Quantität, die durch Hinzuthun gleichartiger Dinge nicht vermehrt werden kann. Muß nicht hier der Spinozist offenbar die Begriffe verwechseln, und Vielheit statt innerer Stärke gelten lassen?

Diesen Einwurf hat bereits Wolf (im 2ten Theil seiner natürlichen Theologie)[14]) in etwas berührt; aber

meines Wissens hat noch kein Vertheidiger Spinoza's darauf geantwortet.

So weit Mendelssohns Erinnerungen. Hier ist meine Antwort. ‖

An den Herrn
Moses Mendelssohn
zu Berlin.

Hofgeismar den fünften Sept. 1784. 120

Meine schlechte Gesundheit, die seit einigen Monaten immer schlechter geworden ist, hat mich hieher ins Bad getrieben, und wird wahrscheinlich mich noch weiter treiben. Unter den Dünsten der Mineralwasser, die mich von aussen und von innen in die Enge treiben, bin ich ganz unfähig, Dero schätzbare Zuschrift vom ersten August (die zu Düsseldorf den sieben und zwanzigsten erst angekommen ist, und den ersten Sept. mich hier erreicht hat) sogleich zu beantworten. Ein glücklicher Zufall aber setzt mich in den Stand, Ihnen dennoch auf der Stelle gewissermassen Genüge zu leisten. Die Prinzessinn von Gallitzin, die hier auch den Brunnen und das Bad gebraucht, hat die Abschrift eines Briefes bey sich, den ich vor einiger Zeit an Hemsterhuis über die Philosophie des Spinoza schrieb. Ich lasse nach dieser Abschrift eine zweite machen, und lege sie hier bey. Was ich auf das Wichtigste in Ihren Erinnerungen zu sagen habe, findet sich hier in einem Zusammenhange, ‖ der auf das Ganze 121
mehr Licht verbreiten, und manchem Mißverstande abhelfen wird. (*[Ueber den Vorwurf, den Sie mir machen: ich hielte Ausdehnung und Bewegung für die einzige

---

*) [Die folgenden Zeilen bis zu Ende des Absatzes, finden sich nicht in der ersten Ausgabe. Ich konnte sie damals, da die Erinnerungen noch nicht erschienen waren, und ich zuversichtlich glaubte, daß sie nie erscheinen würden, füglich weglassen.] ⟨(Die Erinnerungen erschienen erst 1786 in der Schrift: an die Freunde Lessings.)⟩ ‖

Materie und Objecte der Gedanken, bin ich wirklich mit einer Art von Schrecken in die Höhe gefahren. Dieses ist so wenig meine Meynung, daß ich wohl von keiner in der Welt entfernter bin, und ich begreife nicht, wie ich nur die geringste Veranlassung, sie mir beyzumessen, hätte geben können.]

So bald ich wieder zu Hause und ein wenig in Ruhe bin, werde ich meine Ihnen gegebenen Nachrichten über Lessing wieder durchlesen, meine Aeusserungen mit Ihren Erinnerungen vergleichen, und alsdann nachholen, was durch den hier beykommenden Aufsatz noch nicht abgethan seyn möchte. Daß ich ritterlich
122 den Handschuh hingeworfen hätte, ‖ davon weiß ich nichts. Wenn er mir entfallen ist, und Sie wollen ihn für hingeworfen ansehen, und ihn aufnehmen: gut; ich wende nicht den Rücken, sondern wehre mich meiner Haut so gut ich kann. Wofür ich aber stand und stehen bleibe, das ist nicht Spinoza und sein Lehrgebäude: es sind jene Worte des Pascal: La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes. Dieses; was und wer ich bin, habe ich vernehmlich gesagt; und daß Sie mich für einen andern halten, das kommt nicht von irgend einem blauen Dunste, den ich gemacht hätte. Kampf und Ausgang werden zeigen, daß ich keiner unerlaubten Künste mich bediene, und auf nichts weniger bedacht bin, als mich zu verstecken. Ich empfehle mich dem Himmel, unserer Dame, und dem adelichen Gemüthe meines Gegners. ‖

Beylage 123

zu dem vorhergehenden Briefe.*)

Abschrift eines Briefes an den Herrn Hemsterhuis im Haag.

Es ist über zwey Monate, daß ich Ihnen mit einer Antwort auf den Artikul Spinoza, in Ihrem Briefe vom sechs und zwanzigsten April, gedroht habe. Ich will mir endlich hierin Genüge thun. ‖

Sie sagen, daß Sie nicht an diesen berühmten Mann denken 124
können, ohne ihn zu beklagen, daß er nicht dreyßig Jahre später lebte; weil er alsdenn mit eigenen Augen, selbst aus den Fortschritten der Physik gesehen haben würde, daß sich die Geometrie nur auf das Physische unmittelbar anwenden lasse: und daß von ihm die Formularmethode der Geometer mit dem geometrischen Geiste verwechselt worden sey, durch dessen Anwendung auf die Metaphysik er Dinge würde geleistet haben, die seines herrlichen Genies würdiger gewesen wären.

Ich besitze vielleicht selbst zu wenig geometrischen Geist, als daß es mir geziemen sollte, den Spinoza hierüber zu vertheidigen: aber wenn er ihm in dem Maaße gebrach, daß er damit die Formularmethode der Geometer verwechseln konnte, so ‖ ist dieser Geist auf allen Fall eine sehr entbehrliche Sache; weil 125
Spinoza, ohne diesen Geist, den geradesten Sinn, die feinste

*) [Ich rückte in der ersten Ausgabe dieser Schrift das Französische Original ein, weil ich dieses Mendelssohn geschickt hatte, und die Deutsche Uebersetzung erst bey Gelegenheit der öffentlichen Bekanntmachung verfertigt wurde. Ich behalte es auch gewärtig bey, weil ich eine Deutsche Uebersetzung einer ursprünglich Französischen Schrift nicht in ein Deutsches Original verwandeln kann; wenigstens nicht, ohne ihm das Urkundliche zu nehmen, welches schlechterdings hier beybehalten werden sollte.] ‖

Zusatz des Herausgebers: Wir beschränken uns auf die vollkommen zureichende deutsche Fassung dieses Briefes, neben welcher der von Jacobi gleichzeitig gebotene französische Text ganz überflüssig ist. — Alle sachlich irgend bedeutenden Abweichungen der früheren Ausgaben von der letzten sind im Folgenden notiert.

Prüfungsabgabe, und eine nicht leicht zu übertreffende Richtigkeit, Stärke und Tiefe des Verstandes besaß. Diese Vorzüge haben ihn vor Irrthum nicht bewahrt, und er hat zuverläßig geirrt, da er sich verleiten ließ, die Formularmethode der Geometer in der Metaphysik zu gebrauchen. Aber dieser Methode darf sein System nicht zugeschrieben werden, dessen Grund sehr alt ist, und sich in Ueberlieferungen verliert, woraus Pythagoras, Plato und andere Philosophen schon geschöpft haben. Was die Philosophie des Spinoza von jeder andern unterscheidet, was ihre Seele ausmacht, liegt in der äussersten Strenge, womit der
126 bekannte Grundsatz: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil || potest reverti, darin festgehalten und ausgeführt ist. Wenn er allen Anfang irgend einer Handlung geläugnet, und das System der Endursachen als die größte Verrückung des menschlichen Verstandes angesehen hat; so geschah es nur zufolge dieses Grundsatzes, und nicht einer unmittelbar auf das nicht physische angewendeten Geometrie.

Ich stelle mir die Verbindung der Ideen des Spinoza ohngefähr auf folgende Weise vor. — Wir nehmen hiebey an, daß Er selbst mit uns spreche; und zwar, nachdem er den Ari-
127 stée*) || gelesen hat; ein Umstand, auf den wir in unserer Rede keine Rücksicht nehmen.

Spinoza.

Das Seyn ist keine Eigenschaft, ist nichts von irgend einer Kraft Abgeleitetes; es ist das, was allen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort Substanz bezeichnet; und vor welchem nichts gesetzt werden kann, sondern was Allem vorausgesetzt werden muß.

Von den verschiedenen Aeusserungen des Seyns fließen einige unmittelbar aus seinem Wesen. Dergleichen sind das absolute und reale Continuum der Ausdehnung und des Denkens.

Das Denken, welches bloß eine Eigenschaft, eine Be-
128 schaf-|| fenheit der Substanz ist, kann in keinem Sinne die Ursache der Substanz seyn. Es hängt ab von dem, worin es sein Daseyn hat; es ist der Ausdruck davon und seine That;

*) Aristée ou De La Divinité. Paris 1779. Von demselbigen Verfasser, dem Herrn Hemsterhuis, sind die übrigen in der Folge angeführten Schriften: Lettre sur l'Homme et ses Rapports, Paris 1772. und Sophyle ou De La Philosophie, Paris 1778. ⟨(Oeuvres philosophiques de M. F. Hemsterhuis, Paris 1792.)⟩ ||

und kann unmöglich zugleich dasjenige seyn, was die Substanz in Handlung setzt.

Die Begriffe (das ist: das Denken, in so fern es auf eine gewisse Weise bestimmt ist) erhalten ihre Art durch ihren Inhalt; aber dieser Inhalt, oder das was ihm entspricht, bringt das Denken nicht hervor.

Der Inhalt des Begriffes, oder was ihm entspricht, ist dasjenige, was wir den Gegenstand des Begriffes nennen.

Es ist also in einem jeden Begriffe:

1.) Etwas Absolutes und Ursprüngliches, welches das Denken, unabhängig von seinem Gegenstande, ausmacht. ||

2.) Etwas Hinzukommendes oder Vorübergehendes, welches 129
eine Beziehung offenbart, und von dieser Beziehung das Resultat ist.

Beydes gehört im Begriffe nothwendig zu einander; und es ist eben so unmöglich, daß das Denken (einzig und allein in seinem Wesen betrachtet) den Begriff oder die Vorstellung eines Gegenstandes hervorbringe, als es unmöglich ist, daß ein Gegenstand, oder eine Mittelursache, oder irgend eine Veränderung, das Denken [a]) zuwegebringe.

Das Wollen ist nach dem Denken, denn es setzt das Selbstgefühl voraus. Es ist nach dem Begriffe, weil es das Gefühl einer Beziehung erfordert. Es ist also nicht unmittelbar mit der Substanz, noch selbst mit dem Denken verknüpft; es ist eine ||
Wirkung von Beziehungen, und kann niemals die erste Quelle 130
der Handlung, nie eine reine Ursache seyn.

Wir wollen den Angriff des Spinoza durch einen Ausfall unterbrechen, und sehen, ob wir nicht seine Laufgräben verschütten, seine Werker zerstören, und seine Minen gegen ihn selbst sprengen können.

Generalfeuer. Du bist ein Grillenfänger, armer Spinoza! Machen wir es kurz, und fangen bey Thatsachen an.

„Giebst du zu, daß jedwede Handlung eine Richtung haben müsse?“

Sp. Nein. Im Gegentheil scheint es mir ausgemacht, || daß 131
jede ursprüngliche Handlung nur sich selbst zum Gegenstande, und folglich keine Richtung haben kann; da, was man Richtung nennt, nie etwas anderes, als das Resultat der Wirkungen gewisser Beziehungen ist.

---

[a]) *Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe:* im nicht Denkenden.

„Aber giebt es eine Ursache, warum alles wahr ist, oder alles was zu seyn scheint, Wesen, Modus, oder alles was dir beliebt, so und nicht anders ist oder scheinet?“

S p. Ohne Zweifel.

„Eine Richtung hat also ein Warum, eine Ursache. Nun ist dieses Warum nicht in der Richtung, weil sie sonst gewesen wäre, ehe sie war.“

S p. Allerdings. ||

132 „Folglich liegt es in dem wirkenden Dinge, und hat darin seinen Grund. Nun kannst du von Ursache zu Ursache nicht ins Unendliche fortgehen, weil es einen bestimmten Augenblick giebt, wo das wirkende Ding die Richtung ertheilt: folglich wirst du die erste Ursache entweder in der Wirksamkeit des wirkenden Dinges finden, welche seine Fähigkeit zu wollen ist, oder in einer Modification des wirkenden Dinges. Aber diese hat ihr Warum, und von Ursache zu Ursache fortgegangen, kommst du endlich zu der bestimmten Wirksamkeit, oder zum Willen irgend eines wirkenden Dinges; und also hat die Richtung zur ersten Ursache, Willen. Aber wir können uns keine bestimmte Wirksamkeit, keinen Richtung gebenden Willen vorstellen ohne Verstand, der vorhersieht, ohne Selbstgefühl. Die erste Ursache von allen Wirkungen ist also die Handlung eines vernünftigen Wil-
133 lens, || der unendlich groß und unendlich mächtig ist. Ich sage unendlich, weil wir, von Ursache zu Ursache, nothwendig darauf kommen müssen *).“

S p. Ich habe dir bewiesen, daß der Wille nur ein abgeleitetes, aus Verhältniß entspringendes Ding, wie die Bewegung in ihrer Richtung sey. Aus demselben Grunde, aus welchem die Ursache der Richtung der Bewegung nicht in der Richtung seyn kann, weil sie sonst gewesen wäre, ehe sie war; aus eben demselben Grunde kann die Ursache der Richtung des Willens nicht in dieser Richtung seyn, weil sie sonst gewesen wäre, ehe sie war. Dein Wille, der das Vermögen zu wollen bestimmt, ist voll-
134 kommen eine Wirkung, die der Grund ihrer Ursache ist. || Du giebst mir zu (denn du hast selbst die Bemerkung gemacht) daß der Wille nicht allein [nach dem Denken, sondern auch nach dem Begriffe ist.][a]) Nun ist das Denken, in seinem Wesen betrachtet, nichts anders als das Seyn das sich fühlt,[b]) [oder das Bewußt-

*) Aristée S. 81 — 82. ⟨der ersten Ausgabe.⟩ ||

a) *Erste Ausgabe:* innerhalb des Denkens, sondern auch innerhalb der Idee ist.

b) *Französischer Text:* le sentiment de l'être.

seyn.] [Der Begriff ist das Bewußtseyn, in so fern das Seyn][a]) bestimmt, individuell und im Verhältniß mit andern einzelnen Dingen ist. Der Wille ist [das Bewußtseyn, in so fern das Seyn][b]) bestimmt ist, und als einzelnes Wesen handelt . . .

„Sachte, lieber Spinoza; du verlierst dich wieder in deinen Hirngespinsten. Was dich irre leitet, ist, daß du zwey Dinge, die ganz verschiedener und selbst entgegen gesetzter Art sind, nicht unterscheidest: Wirksamkeit und Trägheit *). In der phy- ‖ sischen Welt ist nicht mehr Bewegung als Ruhe. Ein Theil, der 135
in Bewegung ist, theilet seine Bewegung einem andern Theile mit, der in Ruhe ist; und bekommt dagegen Ruhe von ihm zurück. Wirkung und Gegenwirkung, was auch ihre Quelle sey, sind einander gleich. Folglich ist die Summa aller Wirkung in der Welt, der Summa aller Gegenwirkung gleich. Die eine hebt die andere auf: und das leitet uns auf eine vollkommene Ruhe und auf die wahre Trägheit **). Die Trägheit (vis inertiae) in einem Dinge ist eigentlich nur die Kraft, mit welcher es das ist, was es ist; und nur durch diese Kraft und nach dem Maaße derselben wirkt sie zurück. Rückwirkung und Trägheit ist also dasselbe. Was uns diese Trägheit zu erkennen giebt, giebt uns ‖ zu gleicher Zeit eine Bewegung zu erkennen, welche entweder 136
die Trägheit überwältigt, oder von der Trägheit aufgehoben wird; das ist, eine Kraft von ganz verschiedener Natur, und die man Wirkungskraft nennt ***). Die Welt zerfällt also in zwey Theile. Der eine, durchaus träg und leidend, giebt uns das vollkommenste Bild der Unwirksamkeit und Ruhe; der andere, lebendig und lebendigmachend, bemächtigt sich der todten Theile der Natur, um sie zu verbinden, und sie zu zwingen, daß sie leben und wirken, selbst durch die Kraft ihrer eigenen Unwirksamkeit†). Diese Wirksamkeit, diese Anstrengung, diese erste Kraft in einem Wesen, ist das Vermögen wirken zu können auf diejenigen Dinge, die in seiner Sphäre liegen. Sie hat ‖ alle 137
mögliche Richtungen, und darin besteht ihre Freyheit; sie ist eine unbestimmte Kraft, und macht die Willensfähigkeit, oder das Vermögen wollen zu können, aus ††).“

*) Aristée p. 64. ‖ **) Aristée p. 112. ‖ ***) Aristée p. 74. 115.
†) Aristée p. 81. ‖ ††) Aristée p. 123. ‖

a) *Erste Ausgabe:* Die Idee ist das Seyn das sich fühlt, in so fern es

b) *Erste Ausgabe:* nichts als das Seyn das sich fühlt, in so fern es .

Sp. Ich habe dich nach Wohlgefallen reden lassen. Hier ist meine Antwort. Einmal begreife ich nichts von einer ersten Kraft, die etwas anders ist, als die Kraft, wodurch ein Ding das ist, was es ist; [nichts] von einem Vermögen, das heißt von einem können, wirken zu können auf das, was in der Sphäre des Wesens liegt, das mit diesem können zu können begabt ist; nichts von einer Wirkungskraft, die alle mögliche Richtungen hat; — „von einer unbestimmten Kraft, die ihre Kraft und Wirksamkeit aushaucht, wie ein Gewürz seinen Geruch auszuhauchen
138 scheint, — nach allen || Richtungen.“ Dieß heißt, meines Erachtens, Bilder[a]) für Begriffe geben, und um Verständlichkeit nicht sehr bekümmert seyn. Was ist Leidsamkeit, oder ein Wesen, welches nur die Kraft zu leiden hat? Und was die Wirksamkeit, die sich dieser Leidsamkeit mittheilt, und in ihr zu einer ganz fremdartigen, dem Wesen selbst dieses leidenden Dinges, das durch seine Unwirksamkeit entgegen wirket, widersprechenden Ursache von Handlung wird? Kann sich eine Kraft von ihrem Ursprunge absondern; kann sie einen Theil ihrer selbst weggeben, und kann dieser Theil besonders existiren; oder, welches noch stärker ist, die Beschaffenheit eines anderen Dinges werden, und zwar eines ganz heterogenen? — „Wir sehen aber, wirst du sagen, daß dieß geschieht!“ — Und ich antworte: wir sehen
139 auch, daß die Sonne || sich um die Erde dreht. Lassen wir die Erscheinungen, und bestreben uns die Dinge zu erkennen, wie sie sind*). Die Wahrheit kann uns nicht von aussen kommen; sie ist in uns. Aber wenige Köpfe sind für eine vollkommene Abstraction gemacht**); das heißt, für eine Aufmerksamkeit, die nur auf das innere Seyn gerichtet ist. Wir wollen die unsrige dießmal nicht zu sehr ermüden. Lassen wir deine getheilte Welt beyseite, um ⟨nur deine Erklärung darüber zu betrachten.⟩[b]) Hier ist die Summa deiner Schlüsse. Die wirkende Ursache bestimmt aus sich den Lauf der Dinge; also ist diese Ursache verständig, und ihre Thätigkeit[c]) besteht in ihrem Willen. Ich frage Dich:

*) Aristée p. 52.

**) Lettre sur l'homme etc. p. 51. ||

a) *Erste und zweite Ausgabe:* Schatten. — *Französisch in allen drei Ausgaben:* images.

b) *Erste und zweite Ausgabe:* allein die Theorie von deiner Theorie ein wenig anzusehen.

c) *Letzte Ausgabe versehentlich:* Trägheit.

ist diese Ursache || verständig, weil sie hat w o l l e n verständig 140
seyn; oder ist sie verständig, unabhängig von ihrem Willen? Du mußt wohl antworten: sie ist es unabhängig von ihrem Willen. Aber der unbestimmte Gedanke ist leer, und jedes Denken ohne Vorstellung ist unbestimmt. Nun frage ich dich: was hat in das Denken deines Schöpfers, der einzig ist, und kein Aeusserliches hat, oder dessen Aeusserliches, wenn es nicht das reine Nichts seyn soll, seine eigene Schöpfung ist, — ich frage dich: was hat in das Denken dieses Schöpfers V o r s t e l l u n g gebracht; Vorstellung von einzelnen, bestimmten, zeitlichen [a]) Wesen? Hat er seine Begriffe erschaffen, hat er sie bestimmt, bevor sie waren, durch sein Vermögen Begriffe haben zu können? Und die Willensfähigkeit, der Wille dieses Wesens, der weder die Quelle || noch die Folge seines Verstandes, und 141
der nichts desto weniger verständig ist; der kommt, ich weiß nicht woher, und geht, ich weiß nicht wohin: w a s ist er, w i e ist er, und was w i l l er? Kurz, und um alles in Eine Frage zu fassen: ist dein Schöpfer sein Seyn dem Denken und Wollen, oder ist er das Denken und Wollen seinem Seyn schuldig? Du wirst mir vielleicht antworten: diese Frage sey lächerlich, und in Gott sey Gedanke, Wille und Seyn nur eine und dieselbe Sache. Ich bin ganz deiner Meynung, mit diesem einzigen Unterschiede, daß was du Willen nennst, bey mir das immer wirkende Vermögen heißt, und daß ich es auch für gar nichts anders halte. Wir sind also einig. Aber so laß mich denn auch weiter nichts von einem || Willen hören, der die Wirksamkeit zurecht weiset; 142
noch von einem Verstande, der allem vorsteht, und dem die erste Ursache selbst unterworfen und doch auch nicht unterworfen wäre; welches, in jedem Sinne, der höchste Grad des Ungereimten ist.

„Erhitze dich nicht, lieber Spinoza; sondern laß uns nur geschwinde sehen, wo wir mit allem diesem hingerathen werden. Ich will es mit deinen Sätzen machen, wie du es mit den meinigen gemacht hast, und dich lediglich fragen: wie du es anfängst, um nach deinem Willen zu handeln, wenn dein Wille nichts als eine Folge deiner Wirksamkeit, und sogar, wie du mir sagtest, eine entfernte [b]) Folge davon ist? Ich setze voraus, daß du das Factum mir zugiebst, ohne andern Beweis. Denn verlangen, daß man das Vermögen des Menschen zu wollen be- || weise, heißt 143
verlangen, daß man desselben Daseyn beweise. Wer sein Da-

---

a) *Erste und zweite Ausgabe:* hinfälligen
b) *Erste und zweite Ausgabe:* mittelbare

seyn nicht fühlt, wenn er Vorstellungen von Dingen ausser ihm erhält, und wer sein Vermögen zu wollen nicht empfindet, wenn er handelt oder begehrt, ist etwas anders als ein Mensch, und man kann über sein Wesen nichts entscheiden *)."

Sp. Ueber mein Wesen magst du, wie du willst, entscheiden; aber so viel weiß ich zuverläßig, daß ich kein Vermögen zu wollen besitze, ob ich gleich meine besonderen Willensbestimmungen und meine einzelnen Begierden habe, so gut wie ein anderer. Dein Vermögen zu wollen ist ein bloßes Gedankenwesen, [a]) das sich zu diesem oder jenem besonderen Wollen verhält, wie die Thierheit zu deinem Hunde oder Pferde; oder
144 wie Mensch || sich verhält zu dir und mir. Mittelst dieser metaphysischen und eingebildeten Wesen bringt ihr alle eure Irrthümer zuwege. Ihr wähnt Fähigkeit zu handeln, oder nicht zu handeln, nach einem gewissen, ich weiß nicht was, das gar nichts ist. Durch diese Fähigkeiten, die ihr Vermögen, Vermögen zu vermögen u. s. w. nennt, laßt ihr etwas aus dem Nichts entstehen, ohne daß man es gewahr wird; und indem ihr dabey behutsam das grobe Wort vermeidet, erregt ihr die Bewunderung der Sophisten, und ärgert nur den wahren Forscher. Von allen diesen Vermögen und Vermögen zu vermögen, ist kein einziges, [das nicht dem Daseyn widerspräche.][b]) Das bestimmte Wesen ist auf gleiche Weise in allen seinen Wirkungen bestimmt. Es giebt keine Kraft, die nicht wirksam, und die es nicht in
145 jedem Au- || genblicke wäre. Die Kräfte wirken nach dem Grade ihrer Realität, ohne jemals sich zu unterbrechen.

„Ich bitte dich, Spinoza, antworte auf meine Frage!"

Sp. Denkst du, ich suche ihr auszuweichen? Hier ist meine Antwort. Ich handle bloß gemäß meinem Willen, so oft es geschieht, daß meine Handlungen ihm entsprechen; aber es ist nicht mein Wille, was mich zum Handeln bewegt. Die entgegen gesetzte Meynung rührt daher, daß wir sehr wohl wissen, was wir wollen und verlangen; aber nicht wissen, was uns zum Wollen und Verlangen bestimmt. Wegen dieser Unwissenheit glauben wir unser Wollen hervorzubringen durch den Willen selbst, und gehen oft so weit, ihm selbst unsere Begierden zuzuschreiben. ||

*) Lettre s. l'homme etc. p. 60. ||

[a]) *Erste und zweite Ausgabe:* Vernunftwesen

[b]) *Erste Ausgabe:* dem nicht das Daseyn widerstünde.

„Ich verstehe dich nicht ganz. Du weißt, es giebt über 146
das, was den Willen bestimmt, drey Systeme: das System der Indifferenz oder des Gleichgewichts, welches man das System der Freyheit heißen sollte: das Systema Optimi, von der Wahl des Besten oder der moralischen Nothwendigkeit: und das System der physischen Nothwendigkeit oder des Fatalismus. Für welches von diesen dreyen erklärst du dich?“

Sp. Für keines derselben; aber das zweite dünkt mir das schlechteste.

„Ich bin für das erste. Aber warum hältst du das zweite für das schlechteste?“

Sp. Weil es die Endursachen voraussetzt, [von welchen auszugehen][a]) wahrer Unsinn ist. ||

„Die Wahl des Bessern oder die moralische Nothwendigkeit 147
gebe ich dir Preis, weil sie die Freyheit aufhebt. Was aber die Endursachen betrifft, so behaupte ich meines Theils, daß es wahrer Unsinn ist, sie zu verwerfen.“

Sp. Du kannst mir das eine nicht Preis geben, ohne das andere. Du gestehest ein, daß die Natur jedes einzelnen Dinges die Erhaltung dieses einzelnen Dinges zum Gegenstande hat; daß jedes Ding sein Wesen zu erhalten strebt; und daß eben dieses Streben das ist, was wir seine Natur nennen. Du wirst ferner eingestehen, daß das Individuum sich nicht aus irgend einem erkannten Grunde, oder zu einem gewissen Zwecke zu erhalten sucht, sondern daß es sich zu erhalten sucht, allein um sich zu erhalten, und weil dieß seine Natur, oder die Kraft, mit welcher es das ist, || was es ist, so verlangt. Dieses 148
Streben nennen wir den natürlichen Trieb; und Begierde, in so fern es von Gefühl begleitet ist; so daß die Begierde nichts anderes ist, als das Streben des einzelnen Dinges nach dem was zur Erhaltung seines Wesens dienen kann, begleitet vom Gefühle dieses Strebens. Was der Begierde des einzelnen Dinges entspricht, nennt es gut; und was ihr entgegen ist, böse. Aus der Begierde oder dem mit Bewußtseyn verknüpften Triebe also, entspringt unsere Kenntniß des Guten und Bösen, und es ist eine handgreifliche Ungereimtheit, sich das Gegentheil einzubilden, und die Ursache von ihrer Wirkung herzuleiten. Was den Willen betrifft, so ist auch er nichts anderes als

---

[a]) *Erste Ausgabe:* deren Lehre. — *Französisch in allen drei Ausgaben:* dont le système.

der Trieb oder die Begierde,[a]) in sofern dieselben bloß als Vorstellungen, oder allein im denkenden Wesen
149 vor- || handen sind. Er ist also nichts als der mit der Begierde beschäftigte Verstand. Der Verstand (welcher nichts als die Seele selbst ist, in so fern sie klare und deutliche Begriffe hat), indem er die verschiedenen Modificationen des Strebens oder der Begierde des einzelnen Dinges betrachtet, welche sich nach der Zusammensetzung seines Wesens, und nach seinen Verhältnissen zu andern einzelnen Dingen richten, entscheidet über ihre Harmonie oder Disharmonie mit der besondern Natur des einzelnen Dinges, so weit er dieselbe wahrzunehmen im Stande ist. Aber seine Handlung, die nur im Bejahen oder Verneinen besteht, bestimmt so wenig die Handlungen des einzelnen Dinges, als seine anderen Entscheidungen oder Urtheile, sie seyen welche sie wollen, die Natur der Dinge bestimmen.

„Was du da sagst, blendet eben nicht durch seine Klar- ||
150 heit. Soviel ist indessen offenbar, du läugnest alle Freyheit, und bist ein Fatalist, obgleich du vorhin dieses von dir ablehntest."

Sp. Ich bin fern, alle Freyheit zu läugnen, und weiß, daß der Mensch seinen Theil davon bekommen hat. Aber diese Freyheit bestehet nicht in einem erträumten Vermögen wollen zu können, weil das Wollen nur in dem wirklich vorhandenen bestimmten Willen da seyn kann. Einem Wesen ein Vermögen wollen zu können zuschreiben, ist eben so, als wenn man ihm ein Vermögen daseyn zu können zuschriebe, kraft dessen es von ihm abhinge, sich das wirkliche Daseyn zu verschaffen. Die Freyheit des Menschen ist das Wesen des Menschen selbst, das ist, der Grad seines wirklichen Vermögens oder der Kraft, mit ||
151 welcher er das ist, was er ist. In so fern er allein nach den Gesetzen seines Wesens handelt, handelt er mit vollkommener Freyheit. Gott, welcher nur aus dem Grunde handelt und handeln kann, aus dem er ist, und der nur durch sich selbst ist, besitzt demnach die absolute Freyheit. Dieß ist meine wahre Meynung über diesen Gegenstand. Was den Fatalismus betrifft, so entschlage ich mich desselben nur in so weit als man ihn auf den Materialismus gegründet hat, oder auf die ungereimte Meynung, daß das Denken nur eine Modification der Ausdehnung

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* aber nur insofern sie die Seele angehen, d. i. — *Im Französischen steht dieser Zusatz in allen drei Ausgaben.*

sey, wie Feuer, Licht u. s. w., da es doch eben so unmöglich ist, daß das Denken von der Ausdehnung ausgehe, als die Ausdehnung von dem Denken. Beyde sind ganz verschiedene Wesen, ob sie gleich zusammen nur eine Substanz ausmachen, deren Ei- ‖ genschaften sie sind. Das Denken, wie ich schon gesagt habe, ist 152
[das Bewußtseyn][a]: folglich muß alles, was in der Ausdehnung vorgeht, gleichfalls in dem Denken vorgehen; und jedes eigentliche Individuum ist nach Maaßgabe seiner Mannichfaltigkeit und Einheit, oder nach dem Grade derjenigen Kraft beseelt, womit es das ist, was es ist. In dem einzelnen Dinge ist das Denken nothwendig mit Vorstellungen verknüpft, weil es unmöglich ist, daß das einzelne Ding das Gefühl seines Seyns habe, wenn es nicht das Gefühl seiner Verhältnisse hat.

„Was du vom Fatalismus annimmst, ist mir genug; denn man braucht nicht mehr, um darzuthun, daß die Peterskirche zu Rom sich selbst gebauet hat; daß die Entdeckungen Newtons durch seinen Leib gemacht worden sind; und daß bey allem dem ‖ die Seele nur das Zusehen hat. Weiter folgt daraus, 153
daß jedes einzelne Ding nur von ⟨einer einzelnen und endlichen Ursache⟩[b] hervorgebracht werden konnte; ⟨diese wiederum von einer solchen⟩[c] und sofort bis ins Unendliche. Gleichwohl bedarfst du einer ersten Ursache, und eines bestimmten Augenblickes ihrer Wirkung. Du erinnerst dich meiner vorhin angeführten Sätze. Wirst du endlich auf den Hauptpunct derselben antworten?“

Sp. Ich werde darauf antworten, sobald ich mich über deine Peterskirche, und deine Entdeckungen Newtons erklärt habe. Die Peterskirche zu Rom hat sich nicht selbst gebaut; alles was das ganze Universum von körperlicher Ausdehnung und Bewegung in sich begreift, hat dazu beygetragen. Was die Ent- ‖ deckungen des Newton betrifft, so gehen diese nur das 154
denkende Vermögen an. . . . .

„Gut! Aber das modificirte Denken, welches du Seele nennst, ist nichts als die [unmittelbare] Idee oder der Begriff des Körpers, oder der Körper selbst von der Seite des Denkens angesehen. Die Seele Newtons hat also ihre Art von dem Körper Newtons. Also hat sein Körper, ob er gleich nicht dachte,

---

a) *Erste Ausgabe:* das Seyn das sich fühlt.

b) *Erste und zweite Ausgabe:* einem andern einzelnen Dinge

c) *Erste und zweite Ausgabe:* dieses wiederum von einem andern,

die Entdeckungen gemacht, die von seiner Seele angeschaut, begriffen, empfunden oder gedacht worden sind."

Sp. Ungeachtet des Schielenden, was in deiner Ansicht ist,[a]) will ich dir deine Schlüsse hingehen lassen, wenn du nur eingedenk seyn willst, daß nicht weniger als das ganze Universum dazu gehört, um dem Körper des Newton in allen sei- ||
155 nen Momenten die Art zu geben, und daß die Seele den Begriff ihres Körpers nur durch den Begriff von dem, was ihm seine Art giebt,[b]) erhält. Diese wichtige Betrachtung wird die Einbildungskraft nicht abhalten,[c]) sich gegen die Wahrheit, welche ich behaupte, aufzulehnen. Sage einem Menschen, der nicht Geometer ist, daß ein begrenztes Viereck einem unbegrenzten Raume gleich sey. Nach dem Beweise davon wird er betroffen da stehen, und dennoch von seiner Verwirrung durch tiefes Nachdenken endlich sich losmachen *). Es wäre nicht unmöglich, selbst die Einbildungskraft bis auf einen gewissen Grad mit meiner Lehre zu versöhnen, wenn man es auf die rechte Weise angriffe, und den allmählichen Fortschritt zeigte, der
156 vom Triebe des Wilden, welcher den Baum || oder die Höhle, die ihn beschirmt hatten, wieder sucht, bis zur Erbauung einer Peterskirche leitet. Man überdenke die so verwickelte Einrichtung der Staatskörper, und finde aus, was sie zu einem Gesammtwesen[d]) machte; je mehr man darüber tief und immer tiefer nachdenkt, desto mehr wird man nur blinde Triebfedern, und die ganze Handlungsweise einer Maschine wahrnehmen; aber freylich einer Maschine von der ersten Hand, wo die Kräfte sich selbst nach eigenem Bedürfnisse und dem Grade ihrer Energie zusammen setzen; wo alle Springfedern das Gefühl ihrer Wirkung haben, welches sie durch gegenseitiges Bestreben einander in einer nothwendig unendlichen Stufenfolge mittheilen. Dasselbe gilt von den Sprachen, deren vollständiger ||
157 Bau ein Wunder scheint, und deren keine doch mit Hülfe der Grammatik wurde. Wenn wir genau zusehen, so finden wir, daß in allen Dingen die Handlung vor der Ueberlegung vorhergeht, die nur die Handlung im Fortgange ist. Kurz, wir wissen was wir thun; das ist alles.

*) Sophyle p. 68. ||

a) *Erste und zweite Ausgabe:* Ungeachtet du der Sache ein etwas schiefes Ansehen gibst,

b) *Erste Ausgabe:* verschafft

c) *Erste Ausgabe:* der Einbildungskraft nicht wehren,

d) *Erste Ausgabe:* Ganzen

Nun zu deinem Hauptsatze. Du behauptest, daß man von Ursache zu Ursache nicht ins Unendliche fortgehen könne, sondern daß es einen bestimmten Augenblick, einen Anfang der Handlung von Seiten einer ersten und reinen Ursache geben müsse. Ich behaupte im Gegentheil, daß man von Ursache zu Ursache nicht anders als ins Unendliche fortgehen, das ist, keinen absoluten, reinen Anfang einer Handlung annehmen könne, ohne anzuneh- || men, daß das Nichts etwas hervorbringe. 158
Diese Wahrheit, die um gefaßt zu werden, nur vorgetragen werden darf, ist zugleich des strengsten Beweises fähig. Die erste Ursache ist also keine Ursache, zu der man durch sogenannte Mittelursachen hinaufsteigen kann: sie ist ganz und gar inwohnend, gleich wirksam in jedem Puncte der Ausdehnung und der Dauer. Diese erste Ursache, welche wir Gott oder die Natur nennen, wirkt aus dem nämlichen Grunde, aus dem sie ist; und da es unmöglich ist, daß es einen Grund oder eine Absicht ihres Daseyns gebe, so ist es ebenfalls unmöglich, daß es einen Grund oder eine Absicht ihrer Handlungen gebe. ||

Ich lasse hier den Spinoza, ungeduldig mich in die Arme 159
des erhabenen Mannes zu werfen, der gesagt hat*), daß ein einziges Verlangen der Seele, welches in ihr von Zeit zu Zeit sich nach dem Bessern, dem Zukünftigen und Vollkommenen offenbaret, mehr als ein mathematischer Beweis der Gottheit ist. Die ganze Stärke meiner Aufmerksamkeit ist seit einiger Zeit nach diesem Gesichtspuncte hingerichtet, welchen man den Gesichtspunct des Glaubens nennen könnte. Sie wissen, was Plato den Freunden Dions schrieb: Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi potest, quemadmodum ceterae disciplinae: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitaeque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen || refulgens in anima se ipsum jam alit. Sie 160
sagen ohngefähr dasselbe im Aristee**): nämlich, „daß die Ueberzeugung des Gefühls, wovon alle andere Ueberzeugung nur abgeleitet ist, in dem Wesen selbst entsteht, und nicht kann mitgetheilt werden.“ Aber das Gefühl, welches dieser Ueberzeugung zum Grunde liegt, muß es nicht in allen Menschen sich befinden; und sollte es nicht möglich seyn, in denen, welche desselben beraubt zu seyn scheinen, es mehr oder weniger frey zu machen, wenn man die Hindernisse wegzuräumen suchte,

*) Aristée p. 168. ||
**) Aristée p. 167. 170. ||

die sich der Wirkung seiner Kraft entgegen setzen? Beym Nachdenken über diesen Gegenstand hat es mir geschienen, als wenn die Materie von der Gewißheit, die noch nicht genug ergründet worden, auf eine Weise behandelt werden könnte,
161 welche uns zu || neuen Grundsätzen führte. Ich will durch Auseinandersetzung meiner Betrachtungen über diesen Gegenstand Ihre Geduld nicht mißbrauchen. Nicht um Sie zu unterrichten, sondern Unterricht von Ihnen zu begehren, nahm ich die Feder in die Hand. Möchten Sie die Belehrung, die ich wünsche, mir gewähren, und mit Gründen mich versehen, welche den Gründen des Spinoza gegen den Verstand und die Persönlichkeit der ersten Ursache, gegen den freyen Willen und die Endursachen gewachsen sind. Ich habe, mit reiner Metaphysik, nie den Vortheil über sie gewinnen können. Dennoch ist es nöthig, daß wir ihre Mängel entdecken, und solche darzuthun im Stande sind. Ohne das würden wir umsonst die Theorie des Spinoza, in dem was sie positives aufstellt, zu Grunde richten;
162 seine Anhänger ließen || nicht ab, sondern verschanzten sich bis hinter die letzten Trümmer des gestürzten Lehrgebäudes, und setzen uns entgegen, daß wir eine offenbare Ungereimtheit lieber als das bloß Unbegreifliche annehmen wollten, und daß man auf diese Weise nicht Philosophie treibe.

Brief und Beylage schickte ich unversiegelt zur weiteren Beförderung an unsere Dame.

In den Erinnerungen hatte sich Mendelssohn beschwert, daß ich ihn bald hie, bald da, aus dem Concept, welches er sich vom Spinozismus gemacht hätte, herauswärfe; daß ihm viele Stellen in meinem Briefe schlechterdings unverständlich wären; daß er bey andern die Bündigkeit vermißte, mit welcher sie in mein System paßten; daß er sich in einem Zirkel herum geführt sähe: — und schien in gleichem Maaße[a]) zu zweifeln, ob ich im Grunde des Herzens dem Atheismus, oder dem Christianismus ergeben sey. ||

---

[a]) *Erste und zweite Ausgabe:* Grade.

Aus der ersten Beschwerde flossen, nach meinem 163
Urtheile, die übrigen miteinander; und so lange wir über das, was Spinozismus sey, nicht einig waren, konnten wir nicht wider und nicht für die Sache streiten. Zur Bestimmung derselben glaubte ich von meiner Seite durch die Mittheilung meines an Hemsterhuis geschriebenen Briefes keinen ganz unwichtigen Beytrag geliefert zu haben. Dennoch war ich fest entschlossen, mich gegen Mendelssohn noch weiter zu erklären, aber ein Zusammenfluß von Hindernissen verzögerte die Ausführung meines Entschlusses.

Nachdem ich den ganzen Winter nichts von Mendelssohn vernommen hatte, sandte mir Emilie im Februar die Abschrift eines eben von ihm eingelaufenen Briefes, welcher, wie sie sich ausdrückte, „zwar an sie, aber für mich geschrieben wäre." Hier ist dieser Brief.[a])

[Berlin den 28. Jan. 1785.

Theuerste Emilie!

Ich weiß in der That nicht, ob Herr Jacobi mir, oder ich ihm eine Antwort schuldig bin. Als ‖ er mir 164
letzthin, durch Sie, sein Schreiben an Hemsterhuis in Abschrift zuschickte, versprach er mir noch eine besondere Antwort auf mein voriges Schreiben, so bald er das Bad verlassen, und die dazu gehörige Musse haben werde. Hat er mich seitdem vergessen? Daß ich ihn nicht vergesse; sondern immer noch in lebhaftem Andenken habe, hoffe ich ihm, so Gott will, durch ein, vielleicht zwanzig und mehrere Bogen starkes Manuscript zu beweisen. Sehen Sie, theuerste Freundinn! dahin haben Sie mich, wider meinen Vorsatz, gebracht. Ich wollte in langer Zeit, wenig oder viel-

a) *Dieser Brief ist in der ersten Ausgabe nur im Auszuge mitgeteilt.*

leicht gar nichts Metaphysisches mehr schreiben, und Sie sind es, die ich anzuklagen habe, wenn ich jetzt, bis über den Kopf hinweg, in transcendentale Spitzfindigkeiten versunken bin. Ich arbeite mit einer schneckenartigen Langsamkeit; denn meine Nervenschwäche leidet keine anhaltende Arbeit, und meine häuslichen Geschäfte verzehren den größten Theil meiner Zeit und meiner Kräfte. Auch sind sie von heterogener Art, und im Grunde meiner Neigung so fremde, daß sie den Geist niederschlagen, das Herz in die Enge ziehen, und mich
165 auch in den Erholungsstunden zu ‖ bessern Verrichtungen untüchtig machen. Ich kann also nicht sagen, wie bald meine Handschrift im Stande seyn werde, dem Herrn Jacobi vorgelegt zu werden. Indessen thue ich das was meine Kräfte erlauben, und ein mehreres erwarten weder Sie, noch Herr Jacobi, von einem ehrlichen Manne.

Sollte er wohl erlauben, dereinst von seinen philosophischen Briefen öffentlichen Gebrauch zu machen?] Vor der Hand gehet zwar meine Untersuchung nicht den Spinozismus allein an; sondern ist eine Art Revision der Beweise vom Daseyn Gottes überhaupt. Ich lasse mich aber in der Folge auch auf die besondern Gründe des Spinozistischen Lehrgebäudes ein, und dabey wäre es mir von einer großen Bequemlichkeit, und auch für viele Leser von großem Nutzen, wenn ich mich des lebhaften Vortrags des Herrn Jacobi dabey bedienen, und ihn an Spinoza's Statt sprechen lassen könnte. Ich wünschte dieses aber, wo möglich, bald zu erfahren, weil ich meinen Vortrag hiernach einrichten muß.

[Indessen soll kein Blatt hiervon öffentlich erscheinen, das unser ⟨Reimarus⟩ nicht gesehen und gebilligt hat u. s. w.] ‖

Ich schrieb den Augenblick unmittelbar an Men- 166
delssohn, um ihm den freyen Gebrauch meiner Briefe zu gestatten, und versprach ihm unfehlbar auf den künftigen Monat die besondere Antwort, die er noch erwartete.

Gleich darauf überfiel mich eine Krankheit, von der ich Ende März erst zu genesen anfing. Ich meldete meiner Freundinn diesen Aufenthalt, damit sie Mendelssohn Nachricht davon ertheilen, und ihm zugleich, daß ich nun wirklich an der Arbeit sey, versichern möchte.

[a]) [Den ein und zwanzigsten April brachte ich meinen Aufsatz zu Ende, und schickte ihn den nächsten Posttag mit folgendem Briefe ab.

An Herrn Moses Mendelssohn.[b]) Düsseldorf den 26. April 1785.

Emilie wird, auf mein Ersuchen, Ihnen schon gemeldet haben, welche neue Hindernisse meine Antwort auf Ihre Erinnerungen abermals verzögerten. Ich bin nun desto ernstlicher darauf bedacht gewe- ‖ sen, in der 167
Sache selbst Sie zu befriedigen. Nur den Eingang betreffend muß ich Sie noch bitten, daß Sie ja nicht glauben, ich hätte im Ernst Ihnen etwas übel genommen. — Ich verreise heute Abend auf einige Tage nach Münster, und bin deßwegen sehr beschäftigt und zerstreut, sonst hätte ich Ihnen gern noch ein und anderes über den Nutzen gesagt, den es haben könnte,

[a]) *Erste Ausgabe:* Den ein und zwanzigsten brachte ich meinen (hier unmittelbar folgenden) Aufsatz zu Ende. Ich lasse den Eingang weg, weil er nur die Gründe enthält, warum ich für gut fand, Mendelssohns Erinnerungen blos eine neue Darstellung des Lehrgebäudes des Spinoza entgegen zu setzen, und die Rechtfertigung meines Begriffes von diesem Lehrgebäude dabey zum Hauptaugenmerk zu nehmen. — *Vgl. die Anmerkung S. 142.*

[b]) *Vgl. den Auszug aus diesem Brief in dem Zusatz der erster Ausgabe auf S. 172 f. dieser Ausgabe.*

wenn das Lehrgebäude des Spinoza in seiner wahren Gestalt, und nach dem nothwendigen Zusammenhange seiner Theile öffentlich dargestellt würde. Ein Gespenst davon geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet. Ich rede nicht allein von kleinen Geistern, sondern von Männern aus der ersten Klasse. . . . . Vielleicht erleben wir es noch, daß über den Leichnam des Spinoza sich ein Streit erhebt, wie jener über den Leichnam Moses zwischen dem Erzengel und Satanas. ⟨Denen von des Erzengels Parthey leuchtet der Elucidarius cabbalisticus von Wachter vor, besonders aber das Büchlein jener englischen Dame, wor-
168 über neulich in der Berliner ‖ Monatsschrift eine Anfrage geschah*).⟩ Ueber alles dieses mehr, wenn ich Ihre Antwort habe, und weiß, ob Sie sich über den Begriff von der Lehre des Spinoza mit mir vereinigen können: ein Zweifel, den ich kaum so nennen darf. — Verzeihen Sie diesen flüchtig hingeworfenen unordentlichen Brief; leben Sie wohl, und bleiben Sie mir gewogen.] ‖

*) ⟨Opuscula philosophica. Amstelod. 1690; vermuthlich war J. Merc. van Helmont der Herausgeber.⟩ ‖

[Beylage.]

An den Herrn Moses Mendelssohn über desselben mir zugeschickte Erinnerungen.

[Ehe man nach Blößen suchen darf, muß des Gegners Klinge erst gefunden und gehalten seyn. Sie suchten die meinige, und schwangen Ihr Gewehr im Kreise, ohne Widerstand zu finden; denn da gegenüber war ich nicht. Ich will in der geraden stillen Wehre, worin ich stand, vor Sie hinrücken, und mit einem nur geraden Stoße in ihren Kreis den Ausfall wagen. Fängt Ihr Kreis meinen Stoß auf, dann erst sind wir im Gefecht*).

Ohne Allegorie. Ihren Erinnerungen liegt von Anfang bis zu Ende eine Irrung zum Grunde, die Sie unerörtert ließen. Da Ihr Begriff von der Lehre des Spinoza mit dem meinigen nicht überein- ‖ kam, so mußte 170
wenigstens Einer von uns beyden diese Lehre unrecht fassen. Wenn es nun an sich auch nicht der Mühe werth war zu untersuchen, oder vielmehr, wenn es gar nicht die Frage seyn konnte: wer von uns beyden der Irrende sey? so mußte die Frage doch geliehen werden, sobald mir die Ehre widerfahren sollte, daß Sie über diese Materie sich mit mir einließen. Diese Frage zu leihen wäre um so billiger und unverfänglicher gewesen, da Sie über dem Lesen des gegenwärtigen Aufsatzes sich

*) ⟨Vgl. Emiliens Brief von 5ten Jul. 1784.⟩ ‖

gewiß erinnern werden, wie sehr Ihnen die Schriften des Spinoza aus dem Gedächtnisse gekommen sind, wovon einiges Bewußtseyn Ihnen doch auch damals schon beywohnen mußte. Genug, indem Sie unterließen, durch eine Vergleichung mit der Urkunde, Ihren Begriff von dem Spinozismus gegen den meinigen zu wägen, umgingen Sie die Sache selbst. Alles mußte nun im Unbestimmten schwanken; an keiner Seite konnten Sie recht angreifen, vielweniger durchsetzen; der Nachdruck fehlte, weil der rechte Widerstand gebrach. Und mit wie vielerley auf einmal kamen Sie nicht ins Gemenge? Mit
171 der innerlichen Unwahrheit Ihres ei- ‖ genen Begriffes, oder mit dem Falschen in der Sache selbst nach Ihrer Vorstellung davon; mit der innerlichen, und mit der angenommenen äußerlichen Unwahrheit des meinigen; hernach mit dem was Lessing und mir besonders zugehörte, oder so genommen werden mochte. So Vielerley und so Verschiedenes, und da es unaufhörlich ineinander sich verlieren mußte, konnte Ihre Streitschrift nicht anders als sehr verwickelt werden lassen*).] Darum, je länger und je mehr ich es erwäge: wenn wir etwas fördern, und, wo nicht auseinander, zum wenigsten doch aneinander kommen wollen, müssen wir vor allen Dingen die
172 Hauptsache, die Lehre des ‖ Spinoza selbst ins Klare setzen. So dachte ich nach dem ersten Lesen Ihrer Er-

*) [Der ganze Eingang der Beylage bis an dieses Sternchen, steht nicht in der ersten Ausgabe. Ich ließ ihn weg, weil er etwas hart klingt, und ich Mendelssohns Erinnerungen, die ihn erklärt und gerechtfertigt hätten, in meine Schrift nicht glaubte aufnehmen zu dürfen. An diesen Erinnerungen glaubte ich wirklich eine Art von Geissel zu besitzen. Mendelssohn hat anders davon geurtheilt, und sie drucken lassen. Zugleich machte er meinen auf diese Erinnerungen sich beziehenden Eingang bekannt, welcher nachher noch einigemal an ehrlichen Orten angeschlagen wurde, damit des Entsetzens über den Frevel kein Ende werden möchte. Er steht nun, wo er zu stehen gehört, und mag sich selbst verantworten.] ‖

innerungen, und hielt deßwegen eine Abschrift meines Briefes an Hemsterhuis, vorläufig, für die beste Antwort. So denke ich noch, und will nun von demselben Lehrgebäude, hier von neuem eine Darstellung versuchen, [an die ich alle meine Geisteskräfte zu setzen, und weder Mühe noch Geduld dabey zu schonen fest entschlossen bin.][a]) Ich fange an.[b])

I. Allem Werden muß ein Seyn, welches nicht geworden ist, zum Grunde liegen; allem Entstehenden etwas nicht Entstandenes; allem Veränderlichen ein unveränderliches Ewiges.

II. Das Werden kann eben so wenig geworden seyn oder angefangen haben, als das Seyn; oder das Bestehende in sich selbst, das Ewig-Unveränderliche, das Beharrende im Wandelbaren, wenn es je, ohne Wandelbares, für sich allein gewesen wäre, würde

---

[a]) *Anmerkung der zweiten Ausgabe (in der dritten wieder gestrichen):* Diese Worte ließ ich in der ersten Ausgabe auf den Rath eines Freundes, welcher fürchtete, sie möchten Anlaß zu Spöttereyen geben, weg. Die Folge hat gezeigt, daß es nicht der Mühe werth war. Jetzt, nachdem ich meine vier und vierzig Paragraphen von neuem scharf geprüft habe, trage ich kein Bedenken, diese Arbeit für den Maaßstab meiner Geisteskräfte und der Anstrengung, die ich ihnen zu geben fähig bin, öffentlich zu erkennen. Es ist mir auffallend gewesen, daß Herr Heydenreich (Natur und Gott nach Spinoza, S. 87) [15]) das Schreiben an Hemsterhuis vorzuziehen scheint. Ueberhaupt hat man diesen Paragraphen die Gerechtigkeit, die ihnen gebührt, nicht wiederfahren lassen. Sie verlieren aber deswegen nichts von ihren Ansprüchen, deren Gültigkeit sich allmählich von selbst offenbaren wird.

[b]) *Über die im Folgenden unter dem Text befindlichen Belegstellen sagt Jacobi in einer Anmerkung der ersten Ausgabe, sie stünden großenteils bloß zur Rechtfertigung seines Begriffs vom Spinozismus da. Zur Erläuterung hätte er ganz andere wählen müssen.*

nie ein Werden hervorgebracht haben, weder in sich
173 noch außer sich, indem beydes || auf gleiche Weise ein Entstehen aus dem Nichts voraussetzt.

III. Von Ewigkeit her ist also das Wandelbare bey dem Unwandelbaren, das Zeitliche bey dem Ewigen, das Endliche bey dem Unendlichen gewesen, und wer ein Beginnen des Endlichen annimmt, der nimmt ein Entstehen aus dem Nichts an 1).

IV. Wenn das Endliche von Ewigkeit her bey dem Unendlichen war, so kann es nicht ausser demselben seyn; denn wenn es ausser demselben wäre, so wäre es, entweder ein anderes für sich bestehendes Wesen, oder es wäre von dem bestehenden Dinge aus Nichts hervorgebracht worden.

V. Wäre es von dem bestehenden Dinge aus nichts hervorgebracht worden, so müßte die Kraft, oder ||
174 die Bestimmung, wodurch es von dem unendlichen Dinge aus nichts wäre hervorgebracht worden, ebenfalls aus nichts entstanden seyn; denn in dem Unendlichen, Ewigen, Unwandelbaren Dinge, ist alles unendlich, unwandelbar, und ewig wirklich. Eine Handlung, die das Unendliche Wesen erst begönne, könnte nicht anders als nach Ewigkeiten begonnen werden, und die Bestimmung dazu könnte aus sonst nichts hervorgehen, als aus dem Nichts 2). ||

---

1) Si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque durationem ad certum numerum et tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus (der Bewegung und Ruhe, welche von der unendlichen Ausdehnung die gleich ewigen wesentlichen Modi, und von allen einzelnen körperlichen Gestalten das a priori sind) privare, et, quam habet naturam, ut non habeat, efficere. Ep. XXIX. Opp. Posth. p. 469. ||

174 2) Eth. P. I. Prop. XXVIII. Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad

VI. Das Endliche ist also in dem Unendlichen, so daß 175
der Inbegriff aller endlichen Dinge, wie er in jedem

existendum, et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, et operandum, et sic in infinitum.

Demonstr. Quicquid determinatum est ad existendum, et operandum, a Deo sic determinatum est. At id, quod finitum est, et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quidquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est. Debuit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam, et modos nil datur, et modi nihil sunt, nisi Dei at- ‖
tributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo ejus attributo, 175
quatenus affectum est modificatione, quae aeterna, et infinita est, sequi etiam non potuit. Debuit ergo sequi, vel ad existendum, et operandum determinari a Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est, et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa, sive hic modus (per eandem rationem, qua primam partem hujus jam demonstravimus) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, et rursus haec ultima (per eandem rationem) ab alia, et sic semper (per eandem rationem) in infinitum. Q. E. D.

Scholion. Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse, nec concipi possunt; hinc sequitur I°. quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima; non vero in suo genere, ut ajunt. Nam Dei effectus, sine sua causa, nec esse, nec concipi possunt. Sequitur II°. quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius, quae ex absoluta ejus natura sequuntur distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quae sunt, in Deo sunt, et a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth. pag. 25. et 26. ‖

Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenes und Zu-
176 künftiges, auf gleiche Weise in sich ‖ faßt, mit dem unendlichen Dinge selbst, eins und dasselbe ist.

VII. Dieser Inbegriff ist keine ungereimte Zusammensetzung endlicher Dinge, die ein Unendliches ausmachen; sondern, der strengsten Bedeutung nach, ein Ganzes, dessen Theile[a]) nur in und nach ihm gedacht werden können 3). ‖

---

176 3) Folgende Stellen von Kant [mögen dazu dienen, diesen Begriff faßlicher zu machen. Daß die Kantische Philosophie dadurch des Spinozismus nicht beschuldigt werde, braucht man keinem Verständigen zu sagen.][b])

„Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sey) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannichfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen.“ Krit. d. rein. Vern., S. 25 der alten; und S. 39 der neuen Ausgabe.

„Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sey. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit, als uneingeschränkt gegeben seyn. Wovon aber die Theile selbst, und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß
177 die ganze Vorstellung ‖ nicht durch Begriffe gegeben seyn, (denn da gehen die Theilvorstellungen vorher) sondern es muß ihr unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen.“ Kritik der reinen Vern., S. 32. der alten; und S. 47. der neuen Ausgabe.

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* nur in und nach ihm sein,

[b]) *Erste Ausgabe:* die ganz im Geiste des Spinoza sind, mögen zur Erläuterung dienen.

VIII. Was in einem Dinge der Natur nach eher ist, das 177
ist es darum nicht der Zeit nach. Die ‖ körperliche 178

Ich will diesen Worten folgende Sätze des Spinoza selbst zur Begleitung geben.

Intellectus quaedam percipit, sive quasdam format ideas absolute, quaedam ex aliis. Nempe quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis.

Quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format. Ideam enim quantitatis, si eam per causam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicujus plani corpus, ex motu lineae vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; quae quidem perceptiones non inserviunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem. Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur, nisi percepta quantitate, et motum etiam in infinitum continuare possumus, quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitae quantitatis.

Ideas positivas (intellectus) prius format, quam negativas.

Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit, et numero infinito; vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem attendit: cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione, et quantitate percipit. (De Intellectus Emend. O. P. p. 390 et 391.) ‖

Ich unterliege der Versuchung noch eine Stelle aus den 178
Cogitatis Metaphysicis des Spinoza, abzuschreiben, welche zur Erläuterung des Vorhergehenden, besonders der zwey letzten Sätze nicht wenig beytragen, und auch auf die ganze Materie ein neues Licht werfen wird.

Cum assueti simus omnium, quae intelligimus, etiam imagines aliquas in nostra phantasia depingere; fit, ut non-entia positive, instar entium, imaginemur. Nam mens in se sola spectata, cum sit res cogitans, non majorem habet potentiam ad affirmandum quam ad negandum: imaginari vero cum nihil aliud sit, quam ea quae in cerebro reperiuntur a motu spirituum, qui in sensibus ab objectis excitatur, vestigia sentire, talis sensatio non nisi confusa affirmatio esse potest. Atque hinc fit, ut omnes modos, quibus mens utitur ad negan-

Ausdehnung ist, der Natur nach, vor dieser oder jener
179 Weise derselben, ob sie gleich || nie für sich, ohne diese oder jene bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach oder ausser dem Verstande, vor ihr da seyn kann. Eben so das Denken, das seiner Natur nach eher als diese oder jene Vorstellung ist, und doch nicht anders, als auf irgend eine bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach, mit dieser oder jener Vorstellung zugleich wirklich seyn kann.

---

dum, quales sunt caecitas, extremitas sive finis, terminus, tenebrae etc. tanquam entia imaginemur.

Unde clare patet, hos modos cogitandi non esse ideas rerum, nec ullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum, quod necessario existit, aut existere potest. Causa autem, ob quam hi modi cogitandi pro ideis rerum habentur, est, quia ab ideis entium realium tam immediate proficiscuntur, et oriuntur, ut facillime cum ipsis ab iis, qui non accuratissime attendunt, confundantur: unde etiam nomina ipsis imposuerunt, tanquam ad significandum entia extra mentem nostram existentia . . . . Longe tamen aliud est inquirere in rerum naturam, aliud in modos quibus res a nobis percipiuntur. Haec vero si confundantur, neque modos
179 percipiendi, || neque naturam ipsam intelligere poterimus. Princ. Phil. App. p. 94. 95 et 96.

Die eigentlichen Beweise des Spinoza, daß seine unendliche Substanz nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern schlechterdings untheilbar, und im strengsten Verstande Eins sey, werde ich weiter unten anführen.

[† Ich will diese lange Anmerkung noch mit einer erläuternden Stelle aus Leibnitz verlängern; und beschließen, wie ich angefangen habe. „Malebranche disant que Dieu est l'être „en général, on prend cela pour un être vague et notio„nal, comme est le genre dans la logique; et peu s'en faut „qu'on n'accuse le P. Malebranche d'Athéisme: mais je crois „que ce père a entendu, non pas un être vague et in„déterminé, mais l'être absolu, qui diffère des êtres „particuliers bornés, comme l'espace absolu et sans bor„nes diffère d'un cercle ou d'un quarré.“ Rec. de D. M. I. p. 544.] ||

IX. Folgendes Beyspiel mag die Sache mehr er- ‖ läutern, 180
und uns zu einem deutlichen Begriffe von derselben führen.

Nehmen wir von den sogenannten vier Elementen, Wasser, Erde, Luft und Feuer an, daß alle Weisen der Ausdehnung auf sie zurückgeführt werden können, und sich in denselben endigen. Nun ließe sich die körperliche Ausdehnung im Wasser gedenken, ohne daß sie Feuer; im Feuer, ohne daß sie Erde; in der Erde, ohne daß sie Luft wäre, u. s. w. Keine dieser Weisen aber wäre, für sich, ohne die körperliche Ausdehnung *vorauszusetzen*, gedenkbar, und sie wäre demnach in jedem dieser Elemente, der Natur nach, das erste, das eigentliche reale, das Substanzielle, die natura naturans.

X. Das Erste — nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein; — sondern was das erste ist in den einen wie in den andern, und auf gleiche Weise in allen Dingen: — das Ur-*Seyn*, das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft seyn kann, sondern an dem alles andere nur Eigenschaft ist, ‖ die es hat; dieses ein- 181
zige unendliche Wesen aller Wesen nennt Spinoza Gott, oder *die Substanz*.

XI. Dieser Gott gehört also nicht zu irgend einer Art der Dinge, und er ist kein abgesondertes, einzelnes, verschiedenes Ding 4). So kann ihm ‖ auch keine von 182

4) *Unum* dicunt significare aliquid reale extra intellec- 181
tum; verum, quidnam hoc enti addat, nesciunt explicare, quod satis ostendit, illos entia rationis cum ente reali confundere; quo efficiunt, ut id, quod clare intelligunt, confusum reddant. Nos autem dicimus *Unitatem* a re ipsa nullo modo distingui, vel enti nihil addere; sed tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt.

Unitati vero opponitur *multitudo*, quae sane rebus etiam nihil addit, nec aliquid praeter modum cogitandi est, quem-

den Bestimmungen zukommen, welche einzelne Dinge unterscheiden; eben so wenig ein eigenes besonderes Denken und Bewußtseyn, als eine eigene besondere Ausdehnung, Figur, Farbe, oder was sonst genannt werden mag, das nicht bloßer Urstoff, reine Materie, allgemeine Substanz ist.

XII. Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet 5). Die einzelnen Dinge also, in so fern sie nur auf eine gewisse bestimmte
183 Weise da sind, sind || die non-entia; und das unbestimmte unendliche Wesen ist das einzige wahrhafte

---

admodum clare et distincte intelligimus. Nec video quid circa rem claram amplius dicendum restat; sed tantum hic notandum est, Deum, quatenus ab aliis entibus eum separamus, posse dici unum; verum, quatenus concipimus ejusdem naturae plures esse non posse, unicum vocari. At vero, si rem accuratius examinare vellemus, possemus forte ostendere, Deum non nisi improprie unum et unicum vocari, sed res non est tanti, immo nullius momenti iis, qui de rebus, non vero de nominibus sunt solliciti. (Cog. Metaph. P. I. c. VI.) . . . . Quod demonstrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Cartesii Principia Demonstrationum stabilio, nempe Deum non, nisi valde improprie, unum, vel unicum, dici posse; respondeo, rem solummodo existentiae, non vero essentiae respectu unam, vel unicam dici:
182 res enim sub numeris, nisi postquam ad com- || mune genus redactae fuerunt, non concipimus. Qui, v. g., sestertium, et imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium, et imperialem uno, eodemque, nempe numerorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, se duos nummos, vel monetas habere, potest affirmare; quoniam non modo sestertium; sed etiam imperialem nummi, vel monetae nomine insignit. Hinc ergo clare patet, nullam rem unam, aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quae (ut dictum est) cum ea convenit. Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum, vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui. (Ep. L. Opp. Posth. p. 557).

5) Ep. L. Opp. Posth. p. 558. ||

ens reale, h o c e s t, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse 6).

XIII. Damit die Sache noch deutlicher werde, der nun eintretende schwierige Punct von dem Verstande Gottes sich von selbst ins Licht stelle und alle Zweydeutigkeit verliere, wollen wir den Schleyer von Terminologie, der das Lehrgebäude des Spinoza umgiebt,[a]) an irgend einem hervorstehenden Ende zu fassen suchen, und ihn gerade in die Höhe heben.

XIV. Nach Spinoza sind eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken Eigenschaften Gottes. Beyde machen zusammen nur Ein unzertrennliches Wesen aus 7), so daß es gleichgültig ist, unter welcher von diesen beyden Eigenschaften man Gott betrachtet, indem die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe einerley ist ‖ mit der Ordnung und dem 184
Zusammenhange der Dinge, und alles was sich aus der unendlichen Natur Gottes formaliter ergiebt, sich auch objective aus derselben ergeben muß, und vice versa 8).

---

6) De Intell. Emend. Opp. Posth. p. 381. 183

7) Eth. P. I. Schol. P. X. ‖

8) Eth. P. II. Prop. VII. Ordo, et connexio idearum idem 184
est, ac ordo, et connexio rerum.

Sch. Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam id est, quod supra ostendimus; nempe, quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tamquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans, et substantia extensa una, eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis, et idea illius modi una, eademque est res; sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse. Opp. Posth. p. 46.

---

a) *Erste und zweite Ausgabe:* worin Sp. sein Lehrgebäude zu vermummen für gut fand,

XV. Die einzelnen veränderlichen körperlichen Dinge, sind Modi der Bewegung und Ruhe in der unendlichen Ausdehnung 9).

XVI. Bewegung und Ruhe sind die unmittelbaren ‖
185 Modi selbst der unendlichen Ausdehnung 10), und mit ihr gleich unendlich, unveränderlich und ewig 11). Diese beyden Modi zusammen machen die wesentliche Form aller möglichen körperlichen Gestalten und Kräfte aus; sie sind das a priori derselben.

XVII. Auf die zwey unmittelbaren Modi der unendlichen Ausdehnung beziehen sich zwey unmittelbare Modi des unendlichen absoluten Denkens: Wille und Verstand 12). Sie enthalten objective, was jene formaliter enthalten, und sind, respective, vor allen einzelnen Dingen, sowohl der ausgedehnten, als der denkenden Natur. ‖

186 XVIII. Vor dem unendlichen Willen und Verstande ist das unendliche absolute Denken, welches allein der Naturae naturanti zukommt, so wie der unendliche Wille und Verstand der Naturae naturatae 13).

---

9) Corpora ratione motus et quietis; celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. Eth. P. II. Lemma I. ‖

185 10) Ep. LXVI. Opp. Posth. p. 593.

11) Eth. P. I. Prop. 21. 22. 23.

Ruhe und Bewegung sind einander entgegengesetzt, und keine von diesen Bestimmungen kann die andere hervorgebracht haben. Gott muß also die unmittelbare Ursache davon seyn, so wie er die unmittelbare Ursache der Ausdehnung und seiner selbst ist. Epp. LXX. Opp. Posth. p. 596. Ep. LXXIII. Opp. Posth. p. 598.

12) Eth. P. I. Coroll. 2. P. XXX. Hinc sequitur voluntatem, et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies etc. ‖

186 13) Eth. P. I. Schol. P. XXIX. Per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, et infinitam essentiam exprimunt, hoc est, Deus, quatenus ut causa

XIX. Die Natura naturans also, Gott in so fern er als eine freye Ursache betrachtet wird, oder die unendliche Substanz, depositis affectionibus, et in se considerata, hoc est, vere considerata, hat weder Willen noch Verstand, so wenig einen unendlichen als einen endlichen 14) ||

XX. Wie nun diese verschiedenen Dinge ineinander und 187
zugleich, und dennoch, der Natur nach, vor und nach einander seyn können, wird, nach dem was hierüber vorhin gesagt worden, keiner neuen Erläuterung bedürfen.

XXI. Auch wird es nun wohl klar genug erwiesen seyn, daß so wenig es ausser den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondere unendliche Bewegung und Ruhe nebst einer besondern unendlichen Aus-

---

libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth. p. 27.

14) Eth. P. I. Prop. XXXI. Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam; non vero ad naturantem referri debent.

Demonstr. Per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem; sed certum tantum modum cogitandi, qui || modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore etc. differt, adeoque 187
per absolutam cogitationem concipi debet, nempe per aliquod Dei attributum, quod aeternam, et infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea ad naturam naturatam; non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi. Q. E. D.

Schol. Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentia; sed quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui, nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat. Opp. Posth. p. 27 et 28. ||

dehnung geben kann, es eben so wenig, nach den
188 Grundsätzen des Spinoza, ausser || den denkenden endlichen Dingen, noch einen besondern unendlichen Willen und Verstand, nebst einem besondern unendlichen absoluten Denken geben könne.

XXII. Damit aber nicht ein Schatten von Zweifel, keine mögliche Instanz mehr übrig bleibe, wollen wir auch einen Blick noch auf Spinoza's Lehre von dem endlichen Verstande werfen. Ich setze überall, aber vornehmlich hier, meinen Brief an Hemsterhuis zum voraus, weil ich dort, wo ich nur Inhalt der Lehre vorzutragen hatte, über manches faßlicher seyn konnte.

XXIII. Der endliche Verstand, oder das modificatum modificatione des unendlichen absoluten Denkens, entspringt aus dem Begriffe eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges 15). ||

---

188 15) Eth. P. II. pr. 11 et 13.

Daß, was Spinoza von dem menschlichen Verstande erweist, nach seiner Lehre auch von jedem andern endlichen Verstande gelten müsse: darüber ist das in mehr als einer Rücksicht wichtige Scholium des eben angeführten 13 ten Satzes im II ten Theile der Ethik nachzusehen. ||

189 Offenbar kann die verschiedene Natur der Gegenstände der Begriffe, in Absicht des Verstandes selbst, keine wesentliche Aenderung machen; und von den unendlichen Eigenschaften, welche der unendlichen Substanz von Spinoza zugeschrieben werden, gehört wenigstens keine, ausser dem unendlichen Denken selbst und seinen Modis, zu der denkenden Natur. Sie müssen folglich alle zu der denkenden Natur sich eben so verhalten, wie sich die körperliche Ausdehnung dazu verhält, das ist, sie müssen für sich allein betrachtet, als mera ideata angesehen werden, und ihre einzelnen Dinge können von Begriffen nur die Gegenstände — und wenn von unmittelbaren Begriffen die Rede ist, nur die Leiber von denselben seyn. Ich werde mich also um jene anderen Eigenschaften, von denen wir gar nichts wissen, als nur daß etwas dergleichen da seyn soll, weiter nicht bekümmern, und mich bloß an den einzigen Gegenstand der menschlichen Seele, den Körper halten. Diese Sache könnte übrigens zu einer sehr wichtigen Betrachtung führen, an deren

XXIV. Das einzelne Ding kann eben so wenig die Ur- 189
sache seines Begriffes, als der Begriff die Ur- ‖ sache 190

Stelle ich die bloße Anmerkung setzen will, daß Spinoza's Lehre von den unendlichen Eigenschaften Gottes, verknüpft mit dem Facto, daß wir ausser unserem Körper, und was sich aus dem ⟨unmittelbaren⟩ Begriffe desselben herleiten läßt, schlechterdings gar nichts erkennen (vid. Ep. LXVI. cum locis in illa citatis), ein vortrefflicher Fingerzeig ist, den wahren Sinn seines Lehrgebäudes zu treffen.

[† Meine Meinung ist diese: der Gott des Spinoza hat ausser den Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, keine andern Eigenschaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbestimmte Weise unendliche Eigenschaften auch der ‖ Menge nach zuschrieb, so geschah dieses, weil er ihn 190
a priori definirte und demonstrirte, wo es unmöglich war, weder das Daseyn gewisser bestimmter Eigenschaften, noch das Nichtdaseyn anderer zu beweisen; und beydes mußte er thun, wenn er nicht unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach, annahm. Nun aber fanden sich im menschlichen Begriffe nur zwey Eigenschaften des unendlichen Wesens: Ausdehnung und Denken. Das Denken, an sich betrachtet, gehört, nach Spinoza, eben so wenig zu der Ausdehnung, als die Ausdehnung, an sich betrachtet, zum Denken gehört, sondern sie sind vereinigt einzig und allein, weil sie Eigenschaften eines und desselben untheilbaren Wesens sind. Auch ist es möglich, daß irgend eine Eigenschaft der Substanz allgemeiner, das ist, in der Substanz allgegenwärtiger sey, als die andere. Wenn nun Ausdehnung und Denken allein aus diesem Grunde vereinigt, und in jedem Dinge nothwendig Ein Ding sind; so muß eben dieses von allen übrigen Eigenschaften der Substanz gelten, und ihre ganze Summa in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges enthalten seyn. Diesen richtigen Schluß hat auch Spinoza selbst gemacht, und sich nur enthalten, ihn auf die hier dargelegte Weise zu entwickeln. (v. Eth. P. II. Pr. 45. 46. 47.) Es fand sich aber ein scharfsinniger Mann in London, (leider für uns ein Unbekannter!) [16]) der ihn noch bey Lebzeiten des Spinoza auseinander setzte. Er fragte unsern Weltweisen (Ep. LXV.), ob die Vereinigung seines a priori und a posteriori nicht zu der Behauptung nöthige, daß es eben so viele verschiedene Welten, als verschiedene Eigenschaften Gottes gäbe? — Spinoza suchte Ausflüchte, und verwies auf das Schol. Prop. 7. p. 2., wo er den Beweis ge- ‖ geben hatte, daß nur Ein Weltall seyn könne 191

des einzelnen Dinges seyn; oder das Denken kann
191 eben so wenig von der Ausdehnung ‖ herrühren, als die Ausdehnung vom Denken. Beyde, Ausdehnung und Denken, sind zwey ganz verschiedene Wesen, aber nur in Einem Dinge; das ist, sie sind ein und dasselbe Ding, unum et idem, welches nur unter verschiedenen Eigenschaften angesehen wird.

192 XXV. Das absolute Denken ist das reine unmit- ‖ telbare absolute Bewußtseyn in dem allgemeinen Seyn, dem Seyn κατ' ἐξοχήν, oder der Substanz 16).

(Ep. LXVI.). Jener treffliche Denker hielt sich nun an dieses Scholium, und führte aus demselben den Beweis, daß in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges, die Begriffe aller verschiedener Eigenschaften enthalten seyn müßten. Spinoza antwortete, wie das erste Mal, und so kurz wie möglich.

Ich bin überzeugt, daß Spinoza, der so große Verfolgungen erlitten hatte, und noch immer neuen ausgesetzt war, sich über diesen Punct nicht bloß geben wollte. So erkläre ich mir auch seine Antwort an einen andern Ungenannten in Paris,[17]) der zu wissen verlangte, wie Spinoza sich das Daseyn der einzelnen Dinge anders als Cartesius erklärte, welcher das ausgedehnte Wesen durch Gott in Bewegung setzen ließ (Ep. LXXI). Spinoza antwortete nämlich (Ep. LXXII): das ausgedehnte Wesen sey bey ihm etwas ganz anderes, als bey Cartesius; er würde vielleicht sich künftig hierüber deutlicher erklären; denn noch sey er mit dieser Sache nicht ganz im Reinen. — Wahrlich, wenn Spinoza hierüber nicht im Reinen zu seyn glaubte, so glaubte er über nichts im Reinen zu seyn. S. Beylage VI. und VII.] ‖

192 16) Der Ausdruck, le sentiment de l'être, den mir in dem Briefe an Hemsterhuis die französische Sprache an die Hand gab, war reiner und besser; denn das Wort Bewußtseyn scheint etwas von Vorstellung und Reflexion zu involviren, welches hier gar nicht statt findet. Folgende Stelle von Kant mag die Sache etwas mehr erläutern.

„Es können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseyns, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ur-

XXVI. Da wir von den Eigenschaften der Substanz, ausser dem Denken, nur die einzige Vorstellung der körperlichen Ausdehnung haben, so halten wir uns auch allein daran, und sagen: ‖ da mit der Aus- 193
dehnung Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft ist, so muß alles was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehen.

XXVII. Das Bewußtseyn einer Sache nennen wir ihren Begriff, und dieser Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff seyn.

XXVIII. Ein unmittelbarer Begriff, in, und für sich allein betrachtet, ist ohne Vorstellung ⟨— ist ein Gefühl.⟩

XXIX. Vorstellungen entstehen aus mittelbaren Begriffen, und erfordern mittelbare Gegenstände, das heißt: wo Vorstellungen sind, da müssen mehrere einzelne Dinge seyn die sich aufeinander beziehen; da muß sich mit dem Innerlichen auch ein Aeusserliches darstellen.

XXX. Der unmittelbare, directe Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges, wird der Geist, die Seele (mens) desselben einzelnen Dinges genannt; das einzelne Ding selbst, als der unmit- ‖ telbare di- 194

---

sprüngliche, unwandelbare Bewußtseyn, will ich nun die transcendentale Apperception nennen. Daß sie diesen Namen verdiene, erhellet schon daraus: daß selbst die reineste objective Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich sey. Die numerische Einheit dieser Apperception liegt also a priori allen Begriffen eben sowohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit.“ Krit. d. rein. Vern. S. 107. der ersten Ausg. ‖

recte Gegenstand eines solchen Begriffes, heißt der Leib 17).

XXXI. In diesem Leibe empfindet die Seele alles andere, was sie ausser ihrem Leibe selbst gewahr wird, und sie wird es nicht anders gewahr, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, die der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheit[a]) annehmen kann, das kann auch die Seele gar nicht gewahr werden 18).

XXXII. Hingegen kann die Seele auch ihren Leib nicht gewahr werden, sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennet auch sich selbst nicht anders, als mittelst der
195 Beschaffenheiten, die der Leib von ‖ Dingen, die sich ausser ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben 19). Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, welches nur nach, mit, und unter andern einzelnen Dingen zum Daseyn gelangen, nur nach, mit, und unter ihnen sich im Daseyn erhalten kann: es kann also sein Innerliches ohne Aeusserliches nicht bestehen; das ist: der

194 17) Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud. Eth. P. II. Pr. 13. — Ueber den Unterschied zwischen directen und indirecten, oder mittelbaren und unmittelbaren Begriffen, ist das Scholium des 17ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzusehen.

18) Rerum imagines, sunt ipsae humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur. Schol. Pr. XXXII. Eth. P. III. — Auch ist hierüber das eben angeführte Scholium des 17ten Satzes, und das 2te Corollarium des 16ten Satzes nachzusehen. ‖

195 19) Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. Prop. XIX. P. II. Eth.

Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. Prop. XXXIII. Partis ejusdem. ‖

[a]) *Zweite Ausgabe:* Beschaffenheiten

Leib kann ohne eine mannichfaltige Beziehung auf andere äusserliche Dinge, und dieser Dinge wieder auf ihn, — er kann ohne eine immerwährende Veränderung von Beschaffenheiten, weder da seyn, noch, als wirklich vorhanden, gedacht werden.

XXXIII. Der unmittelbare Begriff von dem unmittelbaren Begriffe des Leibes, macht das Bewußtseyn der Seele aus, und dieses Bewußtseyn ist mit der Seele auf dieselbe Weise vereinigt, || wie die Seele 196
mit dem Leibe vereinigt ist. Nämlich: der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimmte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine gewisse bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt 20). Das einzelne Ding aber, sein Begriff, und der Begriff von diesem Begriffe, sind ganz und gar ein und dasselbe Ding (unum et idem), welches nur unter verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten angesehen wird 21).

XXXIV. Da die Seele nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit ihm ein und dasselbe Ding ist, so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere seyn, als die || Vortrefflichkeit 197
ihres Leibes 22). Die Fähigkeiten des Verstandes sind

---

20) Eth. P. II. Pr. 21. cum Schol. 196

21) Ibidem, Schol. Pr. 21.

22) Spinoza ist über keinen Punct mannichfaltiger und ausführlicher, als über diesen. Ich will nur aus dem II ten Theile der Ethik das Scholium des XIII ten Satzes, und den XIV ten Satz anmerken; aus dem III ten Theile das höchstmerkwürdige Schol. des II ten Satzes, und den XI ten Satz nebst dessen Scholio; aus dem Beweise des XXVIII ten Satzes die Worte: sed mentis conatus, seu potentia in cogitando aequalis, et simul natura est cum corporis conatu, seu potentia in agendo; und || dann noch folgende Worte aus der Expl. Definit. Gene- 197
ralis Affectuum: — — quia essentia mentis in hoc consistit, quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod

nichts anderes, als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung oder objective; die Entschlüsse des Willens auf dieselbe Weise, sind nur Bestimmungen
198 des Körpers 23). ‖ Auch das Wesen der Seelen ist nichts anderes, als das Wesen ihres Körpers objective 24).

XXXV. Jedes einzelne Ding setzt andere einzelne Dinge voraus, bis ins Unendliche, und keines kann aus dem Unendlichen unmittelbar entspringen 25). Da nun die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe, mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge einerley ist, so kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus Gott entsprin-
199 gen 26), sondern ‖ er muß auf dieselbe Weise wie

---

mens ad majorem, minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri, vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus, minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia, et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur. Opp. Posth. pag. 160.

23) In dem schon angeführten Scholio Pr. 2dae P. III. Eth. heißt es: Quae omnia profecto clare ostendunt, mentis tam decretum, quam appetitum, et corporis determinationem simul esse natura, vel potius unam, eandemque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur, et per ipsum explicatur, decretum appellamus; et quando sub extensionis attributo consideratur, et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. Opp. Posth. p. 100. ‖

198 24) Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit. Demonstr. Pr. XXXI. P. V. Eth.

25) Eth. P. I. Pr. XXVIII.

26) Ich muß nochmals erinnern, weil es im System des Spinoza von unendlicher Wichtigkeit ist, daß, ausser dem abso-

jedes einzelne körperliche Ding zum Daseyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem bestimmten körperlichen Dinge zugleich vorhanden seyn.

XXXVI. Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder sie werden von Gott hervorgebracht, vermöge der unmittelbaren Affectionen oder Beschaffenheiten seines Wesens. Diese aber sind mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache auf dieselbe Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist. Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie, bloß eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren.

XXXVII. Dasselbe gilt von den Begriffen der ein- ‖ 200
zelnen Dinge; nämlich, sie werden von Gott auf keine andere Weise hervorgebracht, und sind in dem unendlichen Verstande auf keine andere Weise da, als wie die körperlichen Gestalten, mittelst der unendlichen Bewegung und Ruhe, alle zugleich, und

---

luten Denken, welches im Begriffe das allererste und ohne alle Vorstellung ist, jedes andere Denken sich auf den unmittelbaren Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges und seiner Beschaffenheiten beziehen muß, und in demselben allein gegeben werden kann, so daß es schlechterdings unmöglich ist, daß ehe einzelne Dinge wirklich vorhanden sind, irgend eine Art des Begriffes von ihnen da sey. Die einzelnen Dinge sind aber von Ewigkeit her da gewesen, und Gott ist vor denselben nie auf eine andere Weise da gewesen, als er noch immer vor denselben ‖ da ist, und in alle Ewigkeit vor denselben da seyn wird, 199
nämlich bloß der Natur oder dem Wesen nach. ‖

immer eben wirklich, in der unendlichen Ausdehnung vorhanden sind 27). ||

201 XXXVIII. Von einem einzelnen wirklich vorhandenen, oder durchaus bestimmten Dinge kann also kein Begriff in Gott vorhanden seyn, in so fern derselbe unendlich ist, sondern er ist in demselben nur vorhanden, und wird von ihm hervorgebracht, indem ein solches einzelnes Ding gegenwärtig in ihm entsteht, und mit demselben sein Begriff; das ist, dieser Begriff ist nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden, und ist ausserdem gar nicht in Gott

---

200 27) Eth. P. II, Prop. VII. Idae rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.

Demonstr. Ex Axiomate IV. P. I. Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.

Coroll. Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur; sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

Schol. Si quis ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare potero, quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam, adaequate explicet; conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectarum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis sint inter se aequalia; quare in circulo infinita inter se aequalia rectangula continentur: attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit,
201 nec etiam alicujus horum rectan- || gulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur jam ex infinitis illis duo tamen, nempe D. et E. existere. Sane eorum etiam ideae jam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur; sed etiam, quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur. Opp. Posth. pag. 47.

vorhanden, weder mit dem einzelnen Dinge zugleich, noch vor oder nach ihm 28). ‖

XXXIX. Alle einzelne Dinge setzen sich, gegenseitig, 202
einander voraus, und beziehen sich aufeinander, so daß eines davon ohne alle die übrigen, und alle die übrigen ohne dieses eine, weder seyn noch gedacht werden können; das heißt, sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; oder richtiger und eigentlich: sie sind in einem schlech-‖ter- 203
dings untheilbaren unendlichen Dinge, und auf keine andere Weise, da und beysammen 29).

---

28) Eth. P. II. Prop. 9. Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est; sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.

Demonstr. Idea rei singularis, actu existentis, modus sin-‖gularis cogitandi est, et a reliquis distinctus; adeoque 202
Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non, quatenus est res absolute cogitans; sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, et hujus etiam, quatenus alio affectus est, et sic in infinitum. Atqui ordo, et connexio idearum idem est ac ordo, et connexio causarum; ergo unius singularis ideae alia idea, sive Deus, quatenus alia idea affectus consideratur, est causa, et hujus etiam, quatenus alia affectus est, et sic in infinitum. Q. E. D.

Coroll. Quicquid in singulari cujuscunque ideae objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet.

Demonstr. Quicquid in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus datur in Deo idea, non, quatenus infinitus est; sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur; sed ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum; erit ergo cognitio ejus, quod in singulari aliquo objecto contingit, in Deo, quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam. Q. E. D. ‖

29) Si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota 203
extensio evanesceret. Opp. Posth. p. 404.

Ueber diesen wichtigen Punct ist im I ten Theile der Ethik nachzusehen der 12 te und 13 te Satz, vornehmlich aber das

XL. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Körper da und beysammen sind, ist die unendliche absolute Ausdehnung.

XLI. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem alle Begriffe da und beysammen sind, ist das unendliche absolute Denken.

XLII. Beyde gehören zu dem Wesen Gottes, und sind in demselben begriffen. Darum kann Gott, distinctive, so wenig ein ausgedehntes körperliches Ding, als ein denkendes genannt werden, sondern dieselbe Substanz ist ausgedehnt und zugleich auch denkend.
204 Oder mit noch andern ‖ Worten: es liegt keiner von den Eigenschaften Gottes ein besonderes verschiedenes Reale zum Grunde, so daß sie als ausser einander seyende Dinge, deren jedes für sich ein eigenes Daseyn hätte, angesehen werden könnten; sondern alle sind nur Realitäten, oder substanzielle, wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges; jenes transcendentalen Seyns nämlich, welches schlechterdings nur ein Einziges seyn kann, und in dem alles nothwendig sich durchdringen, und schlechterdings zu Einem werden muß.

XLIII. Der unendliche Begriff Gottes also, sowohl von seinem Wesen, als von allem was aus seinem Wesen

---

Scholium des 15ten Satzes. Ferner, der merkwürdige Brief de infinito an L. Mayer, Opp. Posth. p. 465; der nicht minder merkwürdige an Oldenburg de toto et parte, ibid. p. 439. So auch der 39te, 40te und 41te Brief an einen Ungenannten, Opp. Posth. p. 519—527.

[S. den Auszug aus Bruno. Beylage I.] — ‖ *Statt dessen in der ersten Ausgabe die Bemerkung, daß die Interpretation des Spinozistischen Substanzbegriffs im Sinne einer bloßen Abstraktion die denkbar größte und durch den Philosophen selbst in keiner Weise verschuldete Ungereimtheit sei.*

nothwendig folgt, ist nur ein einziger untheilbarer Begriff 30).

XLIV. Dieser Begriff, da er einzig und untheilbar ist, muß also, wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden; oder, der Begriff eines jeden Körpers, oder einzelnen Dinges, es sey was ‖ es wolle, muß 205
das unendliche Wesen Gottes in sich fassen, vollständig und vollkommen 31).

Hiemit sey meine Darstellung geschlossen. Mittelst derselben und des Briefes an Hemsterhuis, glaube ich auf alles wesentliche in Ihrem Aufsatze hinlänglich geantwortet zu haben, und will nun ein Paar Stellen, die mich selbst betreffen, und die ich nicht, wie manche andere, stillschweigend übergehen darf, noch zum Beschlusse vornehmen.

Sie sagen: „Ich übergehe eine Menge von ‖ witzi- 206
gen Einfällen, mit welchen unser Lessing Sie in der Folge unterhalten, und von denen es schwer ist zu sagen, ob sie Schäkerey oder Philosophie seyn sollen ..... Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 24, 25.

---

30) Eth. P. II. Pr. 3. u. 4. zu vergleichen mit dem 45, 46 204
und 47ten Satze eben dieses IIten Theils, und mit dem 30. u. 31ten des Iten Theils. ‖

31) Eth. P. II. P. 45. 46. 47. cum suis Scholiis; zu vergl. 205
mit dem 3. und 4ten Satze eben dieses Theils, und dem 30. und 31ten des ersten.

Es ist nothwendig, sich hier des so oft von Spinoza wiederholten Beweises zu erinnern, daß das Wesen eines Dinges keine Zahl in sich schließe, und daß mehrere Dinge, in dem was sie miteinander gemein haben, nicht als mehrere Dinge, sondern in so fern, nur als Theile eines einzigen Dinges angesehen werden können.

Auf eben diesen Grund hat er seine geistreiche und wirklich erhabene Theorie, von den wahren Vorstellungen, den gemeinen und vollständigen Begriffen, der Gewißheit, überhaupt des menschlichen Verstandes gebaut. ‖

⟨der Handschrift⟩ [a]) sagen lassen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibnitz, die bloß Effect des Körpers seyn sollen, seine Wettermacherey, seine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden."

In meinem Briefe steht: Lessing habe von der Weltseele gesagt: Angenommen, daß sie wäre, so könne sie, wie alle andere Seelen, nach allen möglichen Systemen, als Seele, nur Effect seyn. Ich fügte unten, als eine Anmerkung von mir selbst, nicht als eine Rede Lessings hinzu: „Auch nach dem System „des Leibnitz. Die Entelechie wird durch den Körper „(oder den Begriff des Körpers) erst zum Geiste." Welches doch etwas ganz anderes ist, als, die Entelechien des Leibnitz wären bloß Effect des Körpers. ‖

207 Dieser Anmerkung hatte ich folgende Worte von Leibnitz in meiner Kladde zur Begleitung gegeben. „Une monade en elle-même, et dans le moment, ne sauroit être discernée d'une autre, que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions, (c'est-à-dire, les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple), et ses appétitions, (c'est-à-dire, ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors."

---

[a]) *Hier ist wirklich die Handschrift selbst gemeint. Vgl. S. 92 f. dieser Ausgabe.*

Ferner: „Chaque monade avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la monade a des organes si aju- ‖
stés, que par leur moyen il y a du relief et du distin- 208
gué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent, dans les perceptions qui les représentent, (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force); cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain Echo demeure long-tems, pour se faire entendre dans l'occasion; et un tel vivant est appellé Animal, comme sa monade est appellée une ame. Et quand cette ame est élevée jusqu'à la raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les Esprits, comme il sera expliqué tantôt." — (Principes de la nature et de la grace fondés en Raison Nro. 2. et 4.) — Daneben hatte ich noch den 124ten Abschnitt der Theodicee, und den Brief an Wagner, de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum angeführt. ‖

Diese ganze Citation strich ich nachher, als über- 209
flüssig, weg, indem es mir auffiel, daß meine Behauptung zu offenbar im Leibnitz überall gegründet sey, als daß bloß die schneidende Form, die ich ihr gegeben hatte, hindern könnte, dieses, wenigstens nach einigem Besinnen, zu erkennen*).

*) [S.] ⟨Das Gespräch über⟩ [Idealismus und Realismus] ⟨im zweiten Bande dieser Sammlung S. 219. folgg. 238. folgg.⟩ ‖

Sie fahren in Einer Rede also fort: „So lasse „ich auch den ehrlichen Rückzug unter die Fahne des „Glaubens, den Sie von ihrer Seite in Vorschlag bringen, „an seinen Ort gestellt seyn. Er ist völlig in dem „Geiste Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auflegt, „die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen. Der „christliche Philosoph darf sich den Zeitvertreib machen, „den Naturalisten zu necken; ihm Zweifelsknoten vor- „zuschlagen, die ihn wie die Irrlichter, aus einem Win- „kel in den andern locken, und seinen sichersten Griffen „immer entschlüpfen. Meine Religion kennt keine Pflicht, „dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe
210 „zu heben, befiehlt keinen Glauben ‖ an ewige Wahr- „heiten. Ich habe also einen Grund mehr, U e b e r- „z e u g u n g zu suchen."

Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen.[a]) Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt seyn, anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweise[b]) bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise[b]) ausschließt, und einzig und allein d i e m i t d e m v o r g e s t e l l t e n D i n g e ü b e r e i n s t i m m e n d e V o r s t e l l u n g s e l b s t i s t, (also ihren Grund in sich selbst hat). Die Ueberzeugung durch Beweise[c]) ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand ❮, beruht auf Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen

---

[a]) *Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe:* Totum parte prius esse necesse est.

[b]) *Erste und zweite Ausgabe:* Gründe

[c]) *Erste und zweite Ausgabe:* aus Gründen

seyn.〉[a]) Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst ‖ aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm 211
allein empfangen*).

Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich**). [b])

So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen***). ‖

---

*) 〈Aus der bloßen Autorität der Vernunft, womit sie das Princip setzt.〉

**) 〈S. Bd. 2. dieser Sammlung, S. 141. folgg.〉

***) [Vgl. Wizenmanns Resultate[18]) S. 173—177.] ‖

---

[a]) *Erste und zweite Ausgabe statt dessen:* Gründe sind nur Merkmale der Ähnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß sind. Die Überzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen sein.

[b]) *Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe:* Wir erhalten also, bloß durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es gibt keinen andern Weg reeller Erkenntnis; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebärt, so sind es Hirngespinste.

212 Einen andern Glauben lehrt die Religion der Christen — sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat. Sie unterrichtet den Menschen, wie er Beschaffenheiten annehmen könne, wodurch er Fortschritt in seinem Daseyn gewinne; zu einem höheren Leben, — mit demselben zu einem höheren Bewußtseyn, und in ihm zu einer höheren Erkenntniß sich hinaufschwinge. Wer diese Verheißung annimmt, treu entgegen wandelt der Erfüllung, hat den Glauben der da selig macht. Der erhabene Lehrer dieses Glaubens, in dem alle Verheißungen desselben schon erfüllt waren, konnte darum mit Wahrheit sagen: ich selbst bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, denn durch mich; wer aber den Willen, den ich in mir habe, annimmt, der wird erfahren, daß meine Lehre wahrhaftig und von Gott ist.

Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne;[19]) und es
213 giebt einen Frieden Gottes, welcher höher ist ‖ denn alle Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe*).

Liebe ist Leben; sie ist das Leben selbst; und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen. Er, der Lebendige, kann im Lebendigen allein sich darstellen; Lebendigem sich zu erkennen geben, nur — durch erregte Liebe. So

*) [„Wie Gott in allem ist, so ist hinwiederum alles in ihm. „Denn das Göttliche in uns beweget alles. Nicht die Vernunft „selbst ist das Princip der Vernunft, sondern etwas höheres: „was ist aber, ausser Gott, das Erkenntniß überträfe? Tugend „ist das Organ der Seele. Daher haben die Alten den Namen „der Glücklichen denen beygelegt, welche, ohne durch ihre Ver„nunft und ihren Willen bestimmt worden zu seyn, richtig zu „Werke gegangen waren; denn sie hatten in sich ein höheres „Princip, als Verstand und Willen.“ Aristot. Ethic. ad Eudemum. Lib. VII. Cap. 14.] ⟨— Leibnitz Opp. T. II. p. 264.⟩

ruft auch die Stimme eines Predigers in der Wüste: „Um das unendliche Mißverständniß des Menschen „zu Gott aus dem Wege zu räumen, muß der Mensch „⟨entweder⟩ einer göttlichen Natur theilhaftig werden, „⟨oder⟩ [a]auch die Gottheit Fleisch und Blut an sich nehmen*).“ ‖

Diesen practischen Weg kann die in Armuth ge- 214
rathene, oder speculativ gewordene**) — verkommene Vernunft weder loben noch sich loben lassen.[b]) Zu graben, hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Darum muß sie, hierhin und dorthin, der mit dem schauenden Verstande davon gegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln — wie die Moral den verschwundenen tugendhaften Neigungen; die Gesetze dem versunkenen Gemeingeiste und den besseren Sitten; die Pädagogik . . . . Lassen Sie mich abbrechen, damit ich von der Fluth, die mir entgegen kommt, nicht aufgehoben werde.

Der Geist der Wahrheit sey mit Ihnen und mit mir.

Düsseldorf den 21. April 1785.

Da ich Mendelssohn schon so lange hatte warten lassen, schickte ich diesesmal mein Packet gera- ‖

*) ⟨Golgatha und Scheblimini S. 63.⟩ ‖

**) ⟨Man lese: nur Verstand gewordene. —⟩ ‖

a) *Erste und zweite Ausgabe:* und

b) *Anmerkung der zweiten Ausgabe:* Hier ist nur von einer solchen spekulativen Vernunft die Rede, welche mehr nicht gelten und geschehen lassen will, als sie auch für sich allein mechanisch — wenigstens nachmachen kann. Von einer Vernunft, welche die Folgen, Umstände und Notbehelfe ihrer Einschränkung für die Prinzipien der Vernunft überhaupt, Begriffe für Dinge, Worte für Begriffe hält, und „ex vi formae“ das esse zu bestimmen unternimmt.

215 dezu nach Berlin. Denselben Abend trat ich eine Reise an, und so blieb meine Freundinn, die mir ohnedieß noch auf zwei Briefe Antwort schuldig war, unbenachrichtigt.

Den sechs und zwanzigsten May erhielt ich einen Brief von ihr, worin sie mir aus Mendelssohns Antwort auf die Nachricht, daß ich den ganzen März bettlägerig gewesen, folgendes mittheilte. „Eben war ich „im Begriff unsern gemeinschaftlichen Freund bitten „zu lassen, mit der Beantwortung meiner Erinnerungen „nicht zu eilen. Ich bin entschlossen, nach der Leipziger „Messe den ersten Theil meiner Broschüre abdrucken „zu lassen. In derselben habe ich es zwar haupt- „sächlich mit dem Pantheismus zu thun; allein „unseres Briefwechsels geschieht noch keine Erwähnung. „Dieses verspare ich mir auf den zweiten Theil, mit „dem es aber noch lange Zeit hat. Diesen ersten Theil „meiner Schrift muß Jacobi vorher lesen, bevor er auf „meine Erinnerungen antwortet. Grüßen Sie den lie- „benswürdigen Gegner in meinem Namen."

Es war nun gerade ein Monat, daß ich meinen
216 jüngsten Aufsatz abgeschickt — und über ein ‖ Vierteljahr, daß ich ihn unverzüglich zu liefern Mendelssohn versprochen hatte. Die Nachricht, welche mich der Mühe überheben sollte, kam also etwas spät, ohne daß ich selbst zu schnell gewesen war.[a])

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* Beim Übersenden hatte ich in einem besonderen Briefe gegen Mendelssohn geäußert, daß ich dafür hielte, es würde gerade in dem gegenwärtigen Zeitpunkte von großem Nutzen sein, wenn das Lehrgebäude des Spinoza in seiner wahren Gestalt und nach dem notwendigen Zusammenhange seiner Teile öffentlich dargestellt würde. „Ein Gespenst davon, schrieb ich, geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet.... Vielleicht erleben wir es noch, daß über den Leichnam des Spinoza sich ein Streit erhebt wie jener über den Leichnam Mosis zwischen dem

Ich hoffte noch immer auf eine Antwort von Mendelssohn. Nachdem ich vergeblich drey Monate derselben entgegen gesehen hatte, wurde ich allmählich bewogen, einen Entschluß für mich allein zu fassen; und je mehr und mehr geneigt, mittelst der hier eingerückten Briefe, eine solche Darstellung des Spinozismus, wie ich sie in dem gegenwärtigen Zeitpuncte für nützlich hielt, an das Licht zu stellen.[a])

Ich ging also daran, meine Papiere durchzusehen, und zog aus denselben folgende kurze Sätze, um sie, als den Inbegriff meiner Behauptungen, zuletzt mit klaren Worten aufzustellen.

I.

Spinozismus ist Atheismus*). ||

*) Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gottesläugner 216
zu erklären. Gerade deßwegen scheint mir der Erweis nicht überflüssig, daß die rechtverstandene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse. Ein gewisser Schaum von Spinozis- ||
mus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des 217
Aberglaubens und der Schwärmerey, und man kann die schönsten

Erzengel und Satanas.... Über alles dieses mehr, wenn ich Ihre Antwort habe und weiß, ob Sie sich über den Begriff von der Lehre des Spinoza mit mir vereinigen können." — *Vergl. S. 139 f.*

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* Da ich der Schrift unsers vortrefflichen Mendelssohn gegen den Pantheismus mit desto größerem Verlangen entgegensah, weil ihre nähere Veranlassung mir bekannt war; da ich fühlte, wie ich sie eben deswegen mit einer mehr angestrengten Aufmerksamkeit lesen, wahrscheinlich auch schneller und tiefer ihren ganzen Inhalt fassen würde, so durfte ich hoffen, durch die Mitteilung dieser Veranlassung mehreren Lesern gleiche Vorteile zu verschaffen.

Aber auch meine Schrift mußte mehr Nachdenken erwecken, indem sie mit dem Werke eines Mendelssohn, das eine so genaue Beziehung auf sie hatte, zugleich erschiene. Und so konnt es mir vielleicht gelingen, die denkenden Köpfe meines Vaterlandes in eine Bewegung zu setzen, die ich zu meinem Unterrichte bald zu erleben sehnlich wünschte.

Blasen damit werfen. Der entschiedene Gottesläugner soll sich unter diesem Schaume nicht verbergen; die andern müssen nicht sich selbst damit betrügen. [s. Beylage IV.]

(In der, von dem würdigen Lamoignon de Malesherbes im Jahr 1750 veranstalteten, und durch die vereinigten Bemühungen mehrerer gelehrten Männer in und ausser Frankreich, im Jahr 1782 vollendeten, neuen Pariser Ausgabe der Naturgeschichte des älteren Plinius, mit gegenüber stehender französischer Uebersetzung und beygefügten kritischen und anderen gelehrten Anmerkungen, findet sich zu der bekannten Stelle am Anfange des zweiten Buchs: „Mundum, et hoc quodcunque „nomine alio coelum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur „cuncta, numen esse credi par est" — folgende Anmerkung: Ceci prouve que Pline n'étoit point un Athée, comme l'a prétendu le père Hardouin, mais un Théiste, qui, ne concevant rien au-delà de Dieu, a cru que Dieu et la matière considérée comme infinie, n'étoient qu'une même chose. Appellons donc Pline, non un Athée, mais un Cosmo-Théiste, c'est-à-dire celui qui croit que l'univers est Dieu.

Hätte ich mir dieses zur Lehre dienen lassen, und anstatt des noch immer etwas anstößigen Wortes Atheismus, des ‖
218 von dem witzigen Nachbar neu erfundenen gefälligeren Ausdrucks, Cosmo-Theismus mich bedient, so würde mein erster Satz, der vornehmlich einen so großen immer wieder frisch auflodernden Zorn erregt hat, wegen des plumpen Worts, wahrscheinlich ohne Anfechtung geblieben seyn; man hätte mir vielmehr Dank dafür gewußt, daß ich den Euphemismus der französischen Anmerkung nach dem deutschen Vaterlande verpflanzt und die spätere Behauptung eingeleitet hätte: der allein sey Atheist, der an Atheismus glaube. Kant hatte sich einer ähnlichen Vorsicht wirklich schon bedient, indem er vorschlug, zwischen dem ausdrücklichen bestimmten Theismus, und dem ausdrücklichen bestimmten Atheismus, einer dritten unbestimmten Lehrmeynung eine neutrale Stelle in der Mitte, mit Namen Deismus (anstatt Theismus) einzuräumen. Ich bitte den Leser nachzusehen, was sich über diesen, wiederholt von mir erwähnten Kantischen Vorschlag, im IIten Theil dieser Sammlung S. 476, Anm. besonders erinnert findet. Wie damals, glaube ich noch, der ernste Philosoph müsse, wie vormals der ernste Cato, (Sall. Catilina LV.) darüber wachen, daß die vera rerum vocabula uns unter täuschenden Euphemismen nicht verloren gehen. Wo dieses geschieht, verdirbt bald alle Rede,

so, daß zuletzt kein wahres Wort, kein verständiges und wirklich verständigendes mehr in Uebung bleibt.

Nach Kants Beyspiel hat jedoch auch unser trefflicher Tiedemann den Cosmotheismus, unter dem Namen Spinozismus, in so weit in Schutz genommen, daß er ihn nicht geradezu Atheismus genannt wissen will. Er behauptet sogar, ‖ „derselbe vertilge nicht durchaus alle Religion, sondern es könne mit der Einheit der Substanz des Spinoza die Vorsehung, Regierung der Welt, und die Gottesverehrung, gar füglich bestehen.“ Doch erinnert er hiezu in der Folge: „Es bleibe freylich diese Gottesverehrung sehr gegen die Religion des Deisten zurück.“ 219

Allein er geräth über diesen Gegenstand mit sich in Widerspruch, wenn er z. B. von Plotin sagt (Geist. d. sp. Ph. B. III. S. 327): „Plotin wird bey seiner Theorie nicht inne, daß er zuletzt auf blinden Fatalismus gerathen muß; weil eine Welteinrichtung, deren erster Grund absolute und wahllose Nothwendigkeit ist, auf blinde Nothwendigkeit hinausgeht; also, daß sein so frommscheinendes System, in Wahrheit von der Stratonischen und jeder anderen bloßen Naturnothwendigkeit nicht verschieden ist. Wozu sollen wir einen Gott ehren und anbeten, der, was er thut, durchaus mußte? Wozu einem Weltherrscher dienen, dessen Wesen ohne alle Wahl und Ueberlegung ihn zum Handeln bestimmt?“ — Dieses Urtheil über Plotin trifft es nicht den Spinoza in noch vollerem Maaße?

Ganz übereinstimmend mit Tiedemann, widerspricht auch Tennemann dem Satze, daß Spinozismus Atheismus sey, obgleich er daneben auf das klarste und bündigste von Spinoza aussagt: „Es lehre derselbe, daß alle endliche Dinge aus dem göttlichen Wesen nothwendig, nicht nach Ideen und Zwecken erfolgen; daß es überall keine freye Causalität nach Zwecken gebe, sondern nur Causalität durch Naturursachen; weßwegen sich ihm denn auch die Ethik in ‖ eine Physik verwandle, und aus seinem ganzen System, so weit es inneren Halt und Bündigkeit habe, mit strenger Consequenz ein allgemeiner Fatalismus folge, welchen in das klare Licht zu setzen der Hauptzweck seiner spätern philosophischen Schriften gewesen sey,“ (Grundriß d. Geschichte der Phil. 2te Aufl. S. 289—292. des größeren Werkes X ter Band S. 478—480.) 220

Da ich selbst nun, wie ich wiederholt bekannt habe, das Daseyn eines Gottes darum allein nicht läugne, weil ich

217 II.

Die Cabbalistische Philosophie[a]) ist, als
220[b]) Philoso-‖phie, nichts anderes, als unentwickelter, oder neu verworrener Spinozismus*). ‖

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* so viel davon der Untersuchung offen liegt, und nach ihren besten Commentatoren, van Helmont dem Jüngeren (Opuscula philosophica, quibus continentur principia philosophiae antiquissimae et recentissimae; ac philosophia vulgaris refutata etc. Amsterdam 1690) und Wachter (Elucidarius cabalisticus sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio. Epitomatore Joh. Georgio Wachtero, Romae 1706),

[b]) *S. 218 und 219 sind ganz mit Anmerkungen ausgefüllt.*

mich durch mein Gewissen und tiefstes innerstes Bewußtseyn genöthigt fühle, das Daseyn eines allgemeinen alleinigen Naturmechanismus zu läugnen; so kann ich unmöglich eingestehen, daß derjenige, dessen höchstes Wesen das blinde, wenn auch lebendige, Fatum selbst ist, einen Gott glaube und lehre. Das Fatum vertilgt nothwendig den Gott; der Gott nur das Fatum. Also beharre ich auf dem Urtheil, daß Spinozismus Atheismus sey.〉

*) 〈S. Tiedemanns Geist der spec. Phil. B. III. Hauptst. 6. 11. B. VI. Hauptst. 6. ferner: Buhle's Lehrbuch der Gesch. d. Ph. Th. IV. Absch. 13. — Tennemann's Gesch. d. Ph. B. IX. Abschnitt 2, vornehmlich v. S. 133 an. B. X. Abschn. 2, Ueber das metaphysische System des Spinoza, S. 462 ff. ‖

221 Zu der Zeit der ersten und auch der zweiten Ausg. d. Briefe über die Lehre des Sp. war noch keines der eben angeführten Werke ans Licht getreten (der III te B. von Tiedemanns Geist d. sp. Ph. erschien erst 1793, der VI te 1797, der IV te Th. von Buhle's Lehrbuch erst im Jahre 1799. der IX te B. von Tennemanns Gesch. d. Ph. erst im Jahre 1814, der X te 1817). Gegenwärtig bedarf es nur einer Hinweisung auf dieselben, um den obigen Satz zu unterstützen und eine weitere Auslegung desselben überflüssig zu machen. Nur der höchst merkwürdigen, leider nicht bis zur Vollendung ausgearbeiteten, Abhandlung des Tiefdenkers Kraus über den Pantheismus, muß ich hier noch eigens gedenken, weil sich in ihr auf das kräftigste ausgedrückt findet, was die Aufstellung des obigen zweiten Satzes vor fünf und dreyßig Jahren veranlaßte, nämlich: „die Kühnheit und Neuheit, womit in jenen

III.

221 Die Leibnitz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch, als die Spinozistische, und führt ‖ den 222 unabläßigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück*). ‖

„Tagen kräftiger als jemals die Hyperphysik des Pan-
„theismus auf den abentheuerlichen Vorwitz der Zeitgenossen
„wirkte und Spinozens Hirngespinst zur leibhaften Gottheit ver-
„klärte. Der leibhafte Proteus, der Wunder von Geheimnissen
„in seinem Innern verschließen soll, aber aus seinem spiegeln-
„den und schwankenden Elemente nicht hervorzuholen ist, und
„auch wenn er einmal im Schlummer sich überraschen läßt,
„sobald man ihn greifen und zur ‖ Sprache bringen will, durch 222
„unendliche Verwandlungen alle Fassung zu vereiteln und
„unsere Forschbegierde zu äffen weiß".

Da nun aber (urtheilte Kraus) der Pantheismus schon dadurch, „daß er am Ganges wie am Rhein, und im
„Zeitalter des Xenophanes wie des Spinoza, und
„unter Braminen und Lama's, Cabbalisten und My-
„stikern, Theologen und Philosophen, kurz über-
„all und immer, und in allerley Köpfen entstan-
„den sey, sich als ein ächtes Naturerzeugniß des
„menschlichen Geistes bewähre; so lasse sich sein
„Ursprung in den allgemeinsten Thatsachen so-
„wohl als einfachsten Denkgesetzen vermuthen." Ihn hier aufzusuchen, und „eben damit zu überwälti-
„gen," setzte sich Kraus, seine Abhandlung beginnend, vor. S. Nachgelassene philosophische Schriften von Christian Jacob Kraus, mit einer Vorrede und beygelegten Abhandl. von J. F. Herbart. Vergl. Beyl. IV. und V.) — *Statt dieser Anm. enthält die zweite Ausgabe nur eine Hinweisung auf Johann Georg Wachters Elucidarius Cabbalisticus 1706.*

*) [S. Kants Kritik der practischen Vernunft, S. 169 — 183. und die Stellen der Kritik der reinen Vernunft, auf welche dort zurückgewiesen wird. Der von Kant geführte Beweis ist allgemein; und ob er gleich in der Kritik der practischen Vernunft zum Behuf der Kantischen besondern Grundsätze geführt wird, so wird er doch nicht aus denselben geführt. Dasselbe gilt von Reh- ‖ bergs Erläuterung (D. Merkur 1788. N. 9.), auf die 223 ich auch nur in so fern, und allein in Beziehung auf meinen Satz verweise. Ich berufe mich auf diese Männer

223 IV.

Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus*).

V.

Wir können nur Aehnlichkeiten ⟨(Uebereinstimmungen, bedingt notwendige Wahrheiten)⟩ demonstriren, ⟨fortschreitend in identischen Sätzen.⟩ [a]) Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, dessen Principium Offenbarung ist. [b])

---

bloß wegen der Art und Weise wie meinem Satze widersprochen worden ist; denn wem die in meinem Buche selbst so mannichfaltig geführten Beweise nicht einleuchten, den werden die Kantischen und Rehbergischen eben so wenig überzeugen.]

*) [S. Beylage VII.] ‖

---

a) *Anmerkung der zweiten Ausgabe:* Denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen.

b) *Anmerkung der zweiten Ausgabe:* S. S. *168 f.* dieser Schrift, nebst denen Stellen aus dem Gespräche über Idealismus und Realismus, auf welche dort verwiesen wird. — Herr Rehberg sagt in seinem Buch über das Verhältnis der Metaphysik zur Religion,[20]) S. 15: „Alle metaphysische Systeme sind nur Erklärungen der Erscheinungen, die uns die Erfahrung kennen lehrt." — In seiner bei meinem dritten Satze angeführten Erläuterung einiger Schwierigkeiten der natürlichen Theologie, leitet er, aus der Ordnung, die wir in der erscheinenden Welt bemerken, die Voraussetzung einer verständigen Ursache auf eine Weise her, welche mit meiner Art, das Dasein einer höchsten objektiven Vernunft herzuleiten, einige Ähnlichkeit zu haben scheint. Ich sagte in meinen Betrachtungen über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist (D. Mus. Februar 1788 S. 162): „Die menschliche Vernunft ist in ihrer Wirklichkeit nichts anders und nichts mehr, als ein Widerschein und lebendiger Abdruck der Natur und ihres Urhebers in uns, als wirksamen, in ihrer Ordnung mitbegriffenen Teilen der Natur. Wir besitzen sie nicht als ein Eigentum, sondern nur Lehnsweise, wie unser Leben,

unser persönliches Bewußtsein, unsere ganze Existenz, und werden hieran jeden Abend, wenn uns der Schlaf überfällt, und wir in den Vorhöfen des Todes ausruhen, erinnert. Brächten wir das vernünftige Denken aus uns selbst allein hervor, so könnten weder Träume noch Fieberphantasien, da die denkende Kraft dabei dieselbe bleibt, und nur andere Gegenstände in einem mehr willkürlichen Zusammenhange uns vorgeführt werden, unser vernünftiges Denken in ein unvernünftiges verwandeln." — Schon Heraklit dachte etwas ähnliches, wenn er lehrte (Meiners Gesch. d. W. 1, S. 625): „Unsere Sinne seien gleichsam die Türen oder Oefnungen, wodurch die unserer Seele verwandte Materie in uns eindringe, oder eingezogen werde, und sich alsdann mit ihr vermische. Wir hätten daher nur Verstand und Erinnerungskraft, so lange während des Wachens die Sinne geöfnet wären, und die Verbindung der Seele mit der vernünftigen, in sie einströmenden Natur ungestört bliebe: wir verlören hingegen beyde, wenn durch den Schlaf diese Gemeinschaft aufgehoben, und die Seelenöfnungen geschlossen würden." — Dieser Gedanke Heraklits bleibt natürlich hier beyseite, aber auch von dem meinigen ist wohl Herrn Rehbergs Gedanke wesentlich verschieden, welches aus der von ihm beygefügten Note und der zugestandenen Behauptung erhellet, daß die sinnliche Welt keine Wirkung der göttlichen Vernunft sey. Da aber unser Weltweise in seiner Erläuterung ausführlicher zeigt, was er schon in seiner Rezension der Kritik der pr. Vernunft (Allg. Lit. Z. 1788, Nr. 188 b. S. 336) ins Licht gesetzt hatte: nehmlich daß die Verbindung der Vernunft mit der Sinnlichkeit eine unbegreifliche Verbindung, und die Frage von dem letzten Grunde zweyer verschiedenen Dinge in Einem eine unauflösliche Frage sey, „indem zur Konstruktion eines Begriffes immer ein von der Vernunft (welche nur die Form der Erkenntnis ist) verschiedenes (materielles) Substratum gehöre, dessen Verbindung mit dem Vernunftgesetze weder aus diesem noch aus jenem erhelle"; — überhaupt aber die Gesetze des Verstandes, welcher, in Rücksicht auf den Inhalt der Begriffe, der Sinnlichkeit unterworfen ist, sich nur in der Anwendung auf Erscheinungen offenbaren, „und ein Selbstbewußtsein als reine Vernunft nirgends im Menschen existiert," so wird eben dieser Weltweise, und diejenigen, welche in der Spekulation gleiche Grundsätze haben, es wenigstens verzeihlich finden müssen, wenn ich behaupte: es liege allen Erweisen etwas, sowohl der Materie als der Form nach, geradezu

VI.

Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube.[21)a)] ‖

224

Einer meiner Freunde hatte mir Anfangs Juni von dem Werke, welches Mendelssohn beschäftigte, geschrieben, und den Titel angegeben: Morgengedanken über Gott und Schöpfung. Oder: Ueber das Daseyn und die Eigenschaften Gottes.

Nun ertheilte mir eben dieser Freund*) die Nachricht: Mendelssohns Morgengedanken (wäre ihm

*) [Der selige Hamann, aus Königsberg.] ‖

Offenbartes, woraus und worüber sie entstehen, als ihr Prinzip zum Grunde.

a) *In der ersten Ausgabe hatte hier folgende Stelle aus Lavater ihren Platz:* „Wer kann beweisen, daß in einem historischen oder poetischen Gemählde diese, jene Zeile von dem Meister ist, der seinen Namen dazu schrieb oder dessen Styl nicht zu verkennen ist? Wer beweisen, daß ein Brief, den Ihr von einer bekannten oder unbekannten Hand erhaltet, von einem einzigen geschrieben sey? — Alles das aber wird Euch Euer Gefühl, Euer Intuitionssinn, oder Etwas in Euch sagen, — das in unsern Philosophien und Theologien noch keinen Namen hat — und das alle Momente in allen Menschen tausendmal schneller und tausendmal mehr würkt, als alle Philosophien und Theologien in der Welt. — Und dies Etwas, das Euch alle Augenblicke leitet, treibt, zurückzieht, warnet, vermahnet und auf die leiseste und kräftigste Weise bestimmt —... Dies namenlose, allwürkende Etwas:“ — (ist Wahrheitssinn, Element und Prinzipium des Glaubens). — Lavater. — *Weil dieses Zitat „großen Anstoß“ gegeben hatte, ersetzt es Jacobi in der Anmerkung der zweiten Ausgabe durch etwas mehr als ein Dutzend Verse aus Lucretius, De rerum natura IV 459—475, worunter die Verse hervorzuheben:*

Denn es verdient doch wohl den meisten Glauben, was durch sich,
Bloß durch seine Natur, mit Wahrem besieget das Falsche.
Nam maiore fide debet reperier illud,
Sponte sua veris quod possit vincere falsa.

versichert worden) hätten die Presse wirklich schon verlassen.[a])

[Bald darauf erhielt ich von Mendelssohn, offen unter einem leeren Umschlag unserer gemeinschaftlichen Freundinn, folgenden Brief.[b])

Berlin den 21ten Juli 1785.

Vergeben Sie, theuerster Herr Jacobi, daß ich Ihre beyden wichtigen Aufsätze, den französischen an Hemsterhuis, und den deutschen an mich, noch unbeantwortet lasse. Emilie und Reimarus sind meine Zeugen, daß ich, nach Maaßgabe meiner jetzigen Schwäche, in unserer Streitsache nicht müßig gewesen; und wenn Ein Reimarus meine Arbeit || nicht ganz verwirft, so 225
wird der nächste Meßkatalogus ihr Zeugniß bestätigen. Ich mache mir zwar keine Rechnung, Sie durch diese Schrift von meiner Meynung zu überführen. Ich kann mir dieses um so weniger schmeicheln, da ich mir selbst gestehen muß, daß mir so manche Stelle in Ihren Aufsätzen, so wie in den Schriften des Spinoza selbst, völlig unverständlich sind. Aber den Statum Controversiae hoffe ich in der nächstens Ihrer Beurtheilung zu unterwerfenden Schrift fest zu setzen, und dadurch den Streit gehörig einzuleiten. Wenigstens wird es sich zeigen, woran es liege, daß mir manches so schlechterdings unverständlich vorkomme, und sich meinem Blick immer mehr entziehe, je mehr Erläuterung Sie mir zu geben bemühet sind.

Und nun noch eine Bitte. Ich bin ein schlechter Actensammler, und habe die Abschrift von meinen Er-

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* Auf diese Nachricht schloß ich meine Papiere wieder ein, bis ich die Schrift meines berühmten Gegners, mit der die meinige nun doch nicht mehr zugleich erscheinen konnte, gesehen hätte. Ich machte Verfügungen, um sie, so geschwinde wie möglich, zu erhalten.

[b]) *Die erste Ausgabe bringt nur ein Referat.*

innerungen, die ich irgendwo aufbewahrt zu haben, mir sicher bewußt bin, unter den Papieren verloren. Schon einige Wochen suche ich sie vergebens, und das Suchen verlorner Papiere ist überhaupt eine gar unlustige Arbeit. Vielleicht haben Sie diese zur Hand
226 und können mir ohne Beschwer- || lichkeit eine Abschrift davon zukommen lassen. Sie würden mich dadurch sehr verbinden; denn ich bin Willens nunmehr unserm Streite näher zu kommen, und zu diesem Ende Ihre beyden Aufsätze nochmals mit aller mir möglichen Aufmerksamkeit und Anstrengung durchzulesen. Hierzu aber gehören nothwendig die Erinnerungen, auf welche Ihre Antwort gerichtet ist. Leben Sie wohl, theuerster Mann! und lieben Sie mich.

Moses Mendelssohn.

Eine vorräthige Abschrift der Erinnerungen setzte mich in den Stand, Mendelssohn auf der Stelle zu antworten, und sein Verlangen zu befriedigen.]

Es bedurfte nun keiner[a]) Ueberlegung mehr, was ich zu thun hatte. Da Mendelssohn sein Vorhaben, mir sein Werk in der Handschrift mitzutheilen, geändert, und es auf einmal in die Presse gegeben hatte; da mir sogar der Titel dieses Werks nur durch Gerüchte bekannt geworden, und ich das Gewisse darüber erst aus dem Meßkatalogo erfahren sollte; — und da Mendelssohn nun beschlossen hatte, in eben dieser
227 Schrift einen Statum Controversiae || festzusetzen: so konnte ich, wie ungemessen auch mein Vertrauen in die Rechtschaffenheit und in die edlen Gesinnungen meines[b]) Gegners war und bleiben wird, es ihm doch allein und ganz einseitig nicht überlassen, „den Streit gehörig einzuleiten, und öffent„lich zu zeigen, woran es liege, daß ihm man-

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* langen
[b]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* großen

„ches (in meinen Aufsätzen) schlechterdings „unverständlich sey, und sich seinen Blicken „immer mehr entziehe, je mehr Erläute- „rungen ich ihm zu geben bemüht sey."

Noch weniger konnte ich zugeben, daß ein Status Controversiae festgesetzt würde, wo es mir anheim fiele, den Advocatum diaboli gewissermassen vorzustellen, wenn man nicht zugleich die ganze Veranlassung des Streits, welcher eingeleitet werden sollte, bekannt machte. Es war höchst wichtig für mich, daß man genau erführe, in welchem Verstande ich die Parthie des Spinoza genommen hatte, und daß einzig und allein von speculativer Philosophie gegen speculative Philosophie, oder richtiger, von reiner Metaphysik gegen reine Metaphysik die Rede war. Und das dem eigentlichen, nicht dem sprüchwörtlichen Sinne nach: in fugam vacui. ‖

Ich kehre zu den vorhin aufgestellten Sätzen zu- 228
rück, bey denen ich noch anzumerken habe, daß ich keinesweges gemeynt bin, sie als Theses anzuschlagen, und gegen jeden Angriff zu vertheidigen. Auch im Reiche der Wahrheit wird durch Krieg selten viel gewonnen; treuer Fleiß eines jeden in dem Seinigen, und freywilliger ehrlicher Tausch, wäre auch hier das Förderlichste, Beste. Wozu der böse Eifer gegen Mangel an Erkenntniß? — Anstatt ihn bloß zu stellen, und mit Hohn zu strafen diesen Mangel, der dich ärgert: hilf ihm ab durch Gabe! Durch Gabe wirst du dich als den der mehr hat zeigen, und dem Mangelnden beweisen. Wahrheit ist Klarheit,[a]) und bezieht sich überall auf Wirklichkeit, auf Facta. Wie es unmöglich ist, daß einem Blinden, so lange er blind ist, durch irgend

---

[a]) *Anmerkung der zweiten Ausgabe:* In soweit bin ich ein Cartesianer, wo andere nicht mehr Cartesianer sind.

eine Kunst Gegenstände sichtbar werden: so ist es ebenfalls unmöglich, daß ein Sehender beym Lichte sie nicht wahrnehme, und von selbst unterscheide. Aber wir fordern vom Irrthume, als wenn er die Wahrheit wäre,
229 daß er sich selbst sehe, sich selbst erkenne; und ‖ wir fürchten uns, als ob er auch stark wäre, wie die Wahrheit. Kann wohl Finsterniß in das Licht dringen, und ihm seine Strahlen löschen? In die Finsterniß hingegen dringt das Licht, und macht sie offenbar, indem es sie zum Theil erleuchtet. Und wie allein durch die Sonne Tag wird, so wird auch allein durch Untergang der Sonne Nacht.

Zwar kann ein jeder seine eigene enge Wohnung, auch um Mittag, wie die Nacht so dunkel machen. In sein enges Dunkel kann er dann auch wieder Helle bringen: aber keine Helle wie vom Himmel. Die gebrechliche Flamme wird ein Zufall, wird vielleicht die Hand, die ihrer pflegen wollte, tödten. Und wenn sie auch vergänglich fortdauert, macht sie in die Länge doch gewiß das Auge krank.

Wo sich ein fauler Boden über weite Gegenden erstreckt, da wehren die aufsteigenden trägen und kalten Dünste der Sonne; so daß nun der Boden immer schlechter, und des trüben giftigen Gewölkes immer mehr wird. Künstliches Feuer, schweres Geschoß mögen dieß Gewölke, diesen Nebel wohl an dieser oder jener Stelle, und auf kurze Zeit zertheilen, ihre Form verwandeln;
230 nicht sie aus dem Wege ‖ schaffen, sie vertilgen. Geht aber eine Verbesserung des Bodens vor sich, dann verschwinden sie von selbst.

Der gegenwärtigen Schrift sollen Gespräche folgen, in denen ich manches, was hier unausgeführt geblieben ist, weiter ausführen, vornehmlich aber meine eigenen Grundsätze mehr entwickeln, und in eine mannichfalti-

gere Vergleichung stellen werde*). Mein großes Thema werde ich behalten; jene Worte des Pascal: La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes. — Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme**). Und so behaupte ich, und werde behaupten: Wir erschaffen und wir unterrichten uns ‖ nicht selbst; sind auf keine Weise a priori, und können 231
nichts (rein und vollständig) a priori wissen oder thun; nichts erfahren — ohne Erfahrung***). Wir finden uns

*) [Dieses Versprechen halte ich durch die Gespräche über Idealismus und Realismus, und die gegenwärtige Ausgabe für erfüllt;] ⟨noch mehr durch die im dritten Bande dieser Sammlung enthaltenen Schriften, und die Einleitung im zweiten Bande.⟩

**) Pensées de Pascal Art. XXI. ‖

***) [Selbst die Mathematik muß die gerade Linie begrenzt 231
und nach Willkühr verlängert, und den Zirkel von jeder Größe postuliren, ehe sie zu ihren Demonstrationen schreiten kann. Linie, Punct und Fläche sind vom Körper abstrahirt (s. Simsons Euklid, die erste Note), dessen Vorstellung sie also voraussetzt, und ausserdem noch die Vorstellung der Bewegung, ohne welche sich die Construction des Zirkels, überhaupt einer Figur, nicht gedenken läßt. ⟨(Vgl. Band 2, S. 178. 79. Bd. 3, S. 12. 13.)⟩ Daß nachher zu der Bildung bloß identischer Sätze keine Erfahrung mehr nötig sey, versteht sich von selbst, weil Identität, rein gefaßt, ein durchaus subjectiver Begriff ist. Dem Gegenstande ausser dem Verstande kann das objective Prädicat derselbe nicht zukommen, sondern er ist substantive bloß der er ist. Daß aber identische Sätze absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führen müssen, ist eben so klar als ihre Unabhängigkeit von der Erfahrung. In diesem Felde hat sich die splendida miseria unseres Erkenntnißvermögens durch Abstraction und Sprache vorzüglich gezeigt, und eine Menge Täuschungen und Mißverständnisse entstehen lassen, deren Möglichkeit man vollkommen begreift, wenn man den Functionen der Sprache bey unseren Vernunftschlüssen auf den Grund gekommen ist. Etwas mehr hierüber habe ich in der siebenten Beylage, und auch sonst noch hie und da zerstreut in

auf diese Erde gesetzt; und wie da unsere Handlungen
232 werden, so wird ‖ auch unsere Erkenntniß; wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen. Wie die Triebe, so der Sinn; und wie der Sinn, so die Triebe. Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, und sich bewegen; organisirt seyn, und sich organisiren*). Diese gewaltige Einrichtung hat keine Philosophie bisher zu ändern vermocht. Es wäre Zeit, daß man anfinge, sich gutwillig in dieselbe zu fügen; und es aufgäbe, Brillen erfinden zu wollen, mit denen man ohne Augen sehen könne — und besser!

Als Spertias und Bulis aus Sparta freywillig nach Susa wie in ihren Tod gingen, kamen sie zum Hydarnes, der ein Perser, und über die am Meer in Asien wohnenden Völker gesetzt war. Dieser bot ihnen Geschenke, bewirthete sie, und wollte sie bereden,
233 Freunde seines Königs, und so groß ‖ und glücklich wie er selbst zu werden. Dein Rath, sagten die Männer, ist nach Deiner Erfahrung gut, aber nicht nach der unsrigen. Hättest du das Glück gekostet, welches wir genießen, du würdest uns rathen, Gut und Blut dafür hinzugeben**).

Ohne Zweifel verlachte Hydarnes diese Schwärmer; und wer von unseren Zeitgenossen wird sie nicht mit ihm verlachen? Gesetzt aber, wir und Hydarnes hätten Unrecht, und jene Männer aus Sparta waren keine Schwärmer: mußten sie dann nicht im Besitze einer

---

diesem Werke gesagt. Aber es erfordert diese Materie eine eigene ausführliche Abhandlung.] ‖

*) [S. Beylage VIII.] ‖

**) Geschichte des Herodotus, im 7. B. c. 129. ‖

Wahrheit seyn, die uns mangelt? Und würden wir nicht aufhören, sie zu verlachen, wenn wir eben diese Wahrheit inne würden?

Spertias und Bulis sagten nicht zu Hydarnes: du bist ein Thor, ein Mann von schwachem Geiste; sie gestanden vielmehr, daß er weise sey in seinem Maaße, einsehend und gut. Sie versuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beyzubringen; im Gegentheil erklärten sie, wie sich dieses nicht thun ließe.

Sie wurden nicht viel deutlicher beym Xerxes selbst, vor dem sie nicht niederfallen wollten, und ‖ der sie 234
nicht tödten ließ, sondern sie auch bereden wollte, seine Freunde, und so glücklich wie er selbst zu werden. „Wie könnten wir (sagten die Männer) hier leben; „unser Land verlassen, unsere Gesetze, und solche „Menschen, daß wir, um für sie zu sterben, freywillig „eine so weite Reise unternommen haben“ *).

Spertias und Bulis mochten leicht weniger Fertigkeit im Denken und im Schließen haben, als die Perser. Sie beriefen sich auch nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil; sondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich dabey auch keiner Tugend; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect. Sie hatten keine Philosophie, oder ihre Philosophie war bloß Geschichte.

Und kann lebendige Philosophie je etwas anderes als Geschichte seyn? Wie die Gegenstände, so ‖ die 235
Vorstellungen; wie die Vorstellungen, so die Neigungen und Leidenschaften; wie die Neigungen und Leidenschaften, so die Handlungen; wie die Handlungen, so die Grundsätze und die ganze Erkenntniß. Was hat der

*) Comment pourrions nous vivre ici, en abandonnant notre pays, nos loix; et de tels hommes, que pour mourir pour eux nous avons volontairement entrepris un si lointain voyage? — Plutarque dans les Dicts Notables des Lacédémoniens. Traduct. d'Amoit. Paris 1574. ‖

Lehre eines Helvetius, eines Diderot, den schnellen allgemeinen Eingang verschafft? Nichts anderes, als daß diese Lehre die Wahrheit des Jahrhunderts wirklich in sich faßte. Es kam aus dem Herzen, was sie sagten, und mußte wieder zu Herzen gehen. — „Warum, sagt „Epictet, haben Euch die Idioten in ihrer Gewalt, und „führen Euch herum wie sie wollen; warum sind sie „stärker als ihr? Weil sie, so elend und nichtswürdig „ihr Geschwätz ist, doch immer nach ihren wirklichen „Begriffen und Grundsätzen reden; euch hingegen die „schönen Sachen, die ihr vorbringt, bloß von den Lip-„pen gehen: Darum haben eure Reden weder Kraft „noch Leben, und es ist zum Hochjähnen, wenn man „eure Ermahnungen hört, und die armselige Tugend, „davon ihr in die Länge und in die Quer immer „schwatzet. Daher kommt es, daß die Idioten euer „Meister werden. Denn was von Herzen geht, und was
236 „man als einen || Grundsatz hegt, das hat allemal eine „Stärke, die unüberwindlich ist . . . Was ihr etwa in der „Schule aufzeichnet, wird wie Wachs an der Sonne täg-„lich wieder zerschmelzen*)."

Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen; diese liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte. Aus vergangener Geschichte philosophiren wir nur schlecht, wenn sie Erfahrungen enthält, die wir nicht wiederholen können. Nur über das was vor uns liegt, urtheilen wir mit Zuverläßigkeit. Was einem jeden Zeitalter vorliegt, das kann es beobachten, zergliedern, die Theile unter einander vergleichen, ordnen, auf die einfachsten Grundsätze zurückführen, die Richtigkeit dieser Grundsätze immer deutlicher und auffallender, ihre Kraft immer wirksamer machen. Und auf diese Weise hat ein jedes Zeitalter, wie seine eigene

*) Epictets Reden, 3. B. 16. Rede. Uebers. von J. G. Schultheß. ||

Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen ist, eben so auch seine eigene lebendige Philosophie, wel- ‖ che die herrschende Handlungsweise dieses Zeit- 237
alters in ihrem Fortgange darstellt.

Wenn dieses wahr ist, so folgt[a]): daß die Handlungen der Menschen nicht sowohl aus ihrer Philosophie müssen hergeleitet werden, als ihre Philosophie aus ihren Handlungen; daß ihre Geschichte nicht aus ihrer Denkungsart entspringe, sondern ihre Denkungsart aus ihrer Geschichte. Irrig würde man, z. B., die verdorbenen Sitten der Römer zur Zeit des Verfalls ihrer Republik, aus der damals einreißenden Irreligion erklären: da im Gegentheil die Quelle der eingerissenen Irreligion in dem Verderbniß der Sitten gesucht werden müßte. Gerade wie die Unzucht und ausgelassene Schwelgerey der Zeitgenossen eines Ovid und Petron, eines Catull und Martial, nicht auf die Rechnung dieser Dichter; sondern diese Dichter vielmehr auf die Rechnung jener Unzucht und ausgelassenen Schwelgerey kämen. Hiemit bin ich aber keinesweges in Abrede, daß Dichter und Philosophen, wenn sie selbst von dem Geiste ihrer Zeit durchdrungen sind, diesen Geist mächtig unterstützen. Menschengeschichte entsteht durch Men- ‖ schen, wo denn der eine mehr, der 238
andere weniger zu ihrem Fortgange beyträgt.

[[[b]) Wenn also die Philosophie, die Denkungsart eines Zeitalters verbessert werden soll, so muß seine Geschichte, seine Art zu handeln, seine Lebensweise erst verbessert werden, welches so aus freyer Faust nicht wohl geschehen kann. Dieses scheint mehreren eingeleuchtet, und würdige Männer auf den Gedanken gebracht zu haben, da sie mit uns Alten nicht fertig

---

[a]) *Erste Ausgabe:* Woraus sich dann ergäbe:

[b]) *Die also* [[ ]] *eingeklammerten Stücke stehen nur in der ersten und dritten Ausgabe. — Siehe Vorrede S. 53.*

werden konnten, unsere Kinder in Anspruch zu nehmen, um aus diesen ein neues besseres Geschlecht zu bilden. Die Sache war überhaupt nicht leicht, und hatte noch diese besondere Schwierigkeit, daß wir Väter nicht zugeben konnten, daß unsern Kindern ein anderer Weg gewiesen würde, als den wir selbst für den besten hielten. Die Klügeren also mußten versprechen, damit anlocken, und wohl im Ernst der Meynung werden, daß nur ja unsere Kinder recht practisch, oder für das Bedürfniß des Zeitalters erzogen werden sollten. Mit andern und den eigentlichen Worten: Nach dem Sinn und Geschmack des Jahrhunderts. Wenn nun aber Sinn und Geschmack des
239 Jahrhunderts einzig und allein ‖ auf Wohlleben und auf die Mittel dazu, Reichthum, Vorrang und Gewalt gehen, und man diese Gegenstände mit ganzer Seele nicht verfolgen kann, ohne die besten Eigenschaften der menschlichen Natur so in die Enge zu treiben, daß man sie nicht mehr gewahr wird: so liefe diese practische Erziehung, wenn sie wahrhaft vernünftig eingerichtet würde, darauf hinaus, daß unsere Nachkommen recht geschickt und fertig würden, immer schlechter zu werden,[a]) — und so, anstatt eines Friedens Gottes, der nur ein Hirngespinst ist, ein wirklicher Friede des Teufels, der sich denken läßt, wenigstens die Präliminarien davon, zu Stande kämen.

Aber das sind Ausdrücke, vor welchen wir uns doch entsetzen. Wir wollen Rechtschaffenheit, Patriotismus, Menschenliebe, Gottesfurcht, — was nicht alles? vor allen Dingen aber, Wohlleben, und zum Dienst der Eitelkeit, vollkommenes Geschick; wollen reich werden,

---

[a]) *Hier folgt in der ersten Ausgabe eine lange Anmerkung aus Fergusons History of Civil Society, die, da sie lediglich wiederholt, was schon im Text so ausführlich gesagt ist, von Jacobi selbst in den späteren Ausgaben getilgt worden ist.*

ohne in Versuchung und Stricke zu fallen; kurz, den Spruch zur Lüge gemacht sehen: Niemand kann zwey Herren dienen; und, wo euer Schatz ist, da wird euer Herz seyn.[a]) ‖

Wenn allen Nationen von jeher die Ueberzeugung 240
sich aufgedrungen hat: Religion sey das einzige Mittel, der elenden Natur des Menschen aufzuhelfen; und wenn alle Weise[b]) wie aus einem Munde gelehrt haben: Erkenntniß, die nur irdische Dinge zum Gegenstande habe, sey nicht würdig dieses Namens; Alle: daß man zur Erkenntniß des Ueberirdischen nicht gelangen könne, als durch überirdische Gesinnung[c]); daß Gott sich den Herzen kund thue, und sich denen verberge, die ihn mit dem Verstande allein suchen; daß die Gesetze Gottes Flügel

---

[a]) *Hier folgt in der ersten Ausgabe eine größere Einschaltung, aus der wir folgende Abschnitte herausheben:*

Das Salz der Gelehrsamkeit ist ein gut Ding; wo aber das Salz dumm wird, womit wird man würzen?

Die Vernunft ist heilig, recht und gut; durch sie kommt aber nichts als Erkenntnis der überaus sündigen Unwissenheit, die, wenn sie epidemisch wird; in die Rechte der Weltweisheit tritt. Wie einer aus ihnen gesagt hat, ihr eigener Prophet: „Les sages d'une nation sont fous de la folie commune."

Aber der Herr ist der Geist; und wo des Herrn Geist ist, da ist Freiheit.

Die Vorsehung wird jeden ihrer Wege rechtfertigen, und die unter Wahn und Dünkel fast erloschene Erkenntnis, daß Gottes Bild im Menschen die einzige Quelle aller Einsicht des Wahren, sowie aller Liebe des Guten sei, in ihrem vollen Glanze wieder hervorgehen lassen und nach so vielen zertrümmerten Formen der Menschheit diese einzige beste unzerstörbar darstellen.

[b]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* bis in die entferntesten Zeiten hinab, wo noch keine Vernunftweisheit war, sondern nur überlieferte positive Lehre, aus der alle Philosophie offenbar, und nach ihrem eigenen Zeugnisse entsprungen ist: — Wenn alle Weisen, sage ich,

[c]) *Erste Ausgabe:* Annahme überirdischer Gesinnungen;

für die Seele seyen, sich in seine Gegenwart hinaufzuschwingen; — was Wunder dann, daß, wo die menschliche Natur sinkt, auch die Erkenntniß Gottes sinke und im Thiere allmählich ganz verschwinde; daß im Gegentheile, wo eben diese Natur sich hebt, die schaffende Liebe immer fühlbarer, und daß es ganz unmöglich werde, daß der Mensch an dem ihn durchdringenden Daseyn[a]) Gottes zweifle; ohne alle Vergleichung unmöglicher, als daß ein irdischer Unterthan an der Wirklichkeit seines Landesherrn zweifle, wenn er ihn gleich nie gesehen, seinem weit entfernten Aufenthalte sich
241 nie genähert hat.[b]) ‖

Aus dem Genusse der Tugend entspringt die Idee eines Tugendhaften; aus dem Genusse der Freyheit, die Idee eines Freyen; aus dem Genusse des Lebens, die Idee eines Lebendigen; aus dem Genusse des Göttlichen, die Idee eines Gott Aehnlichen — und Gottes.]]

[c]) Wie die lebendige Philosophie, oder die Denkungsart eines Volkes, sich aus seiner Geschichte, oder Lebensweise ergiebt, so ergiebt sich seine Geschichte oder Lebensweise aus seinem Ursprunge, aus hervorgegangenen Anstalten und Gesetzen.

Alle Geschichte geht in Unterricht und Gesetze vorwärts aus, und alle Bildung der Menschen schreibt sich von ihnen her. Nicht von Vernunftgesetzen oder rührenden Ermahnungen; sondern von Anweisung, Darstellung, Vorbild, Zucht, Hülfe, Rath und That, Dienst und Befehl.

Wenn die ersten Menschen als Schwämme aus der Erde, oder als Würmer aus dem Schlamm, — ohne fora-

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* seines

[b]) *Hier folgt in der ersten Ausgabe ein längerer, sachlich belangloser Hymnus auf die (im Sinne Jacobis verstandene) Weisheit.*

[c]) *In der ersten Ausgabe gehen noch zwei belanglose Abschnitte voran.*

men ovale, und ohne Nabelschnur, — nicht weit vollkommener hervorgegangen sind, als sie jetzt aus Mutterleibe geboren werden: so ‖ mußte Etwas sich ihrer 242
annehmen. Das Ohngefähr? Oder, Was?

Alle sagen aus Einem Munde: es habe Ein Gott sich ihrer angenommen, und noch ehe denn sie waren.

Von einem höheren Wesen gehen alle Verfassungen aus; alle in ihrem Ursprunge waren theokratisch. Das erste nothwendigste Bedürfniß, wie für den einzelnen Menschen, so für die Gesellschaft, ist ein Gott.

Vollkommene Unterwerfung unter ein höheres Ansehen, strenger, heiliger Gehorsam, ist der Geist jeder Zeit gewesen, welche große Thaten, große Gesinnungen, große Menschen in Menge hervorbrachte. Der heiligste Tempel der Spartaner war der Furcht geweiht.

Wo der feste Glaube an ein höheres Ansehen nachließ, eigener Dünkel die Oberhand gewann, da sank jede Tugend, da brach das Laster durch, da verdarb Sinn, Einbildung und Verstand.

Und bey keinem Volke hat dieser Glaube nachgelassen, als nachdem es sich von Leidenschaft bethören ließ, die kein Gebot hat, und den Geist in Ket- ‖ ten 243
legt, so daß nun jeder von dem Baume der Erkenntniß nahm, und selbst wußte, was gut und böse sey.[a])

Sieh deine Kinder an, oder die Kinder deines Freundes. Sie gehorchen dem Ansehen, ohne den Sinn des Vaters zu begreifen. Sind sie widerspenstig und gehorchen nicht, so werden sie nie dieses Sinnes inne werden, nie den Vater selbst wahrhaft erkennen. Sind sie folgsam, so geht des Vaters Sinn, sein inneres Leben,

---

[a]) *Hier folgt in einer Anmerkung der ersten Ausgabe als Beleg der Schlußchor aus dem 2. Akt des Königs Oedipus: εἴ μοι ξυνείη φέροντι. Ferner folgt im Text ein für den Zusammenhang nichts bedeutendes längeres Zitat aus Herders ‚Ältester Urkunde'.*

allmählich in sie über; ihr Verstand erwacht, sie erkennen den Vater. Keine Erziehungskunst, kein Unterricht war vermögend sie dahin zu bringen, ehe die lebendige Erkenntniß aus dem Leben selbst erwuchs. Der Verstand beym Menschen kommt überall nur hinten nach. Zucht muß den Unterricht, Gehorsam die Erkenntniß vorbereiten.

Je umfassender, tief eingreifender, erhabener ein Gebot ist; je mehr es sich auf die innerste Natur des Menschen und ihre Verbesserung, auf Verstand und Wille, Tugend und Erkenntniß bezieht; desto weniger kann vor der Befolgung seine innere Güte von dem
244 Menschen eingesehen werden, desto ‖ unfähiger ist seine Vernunft es zu billigen, desto mehr bedarf es Ansehen und Glauben.

— — Silber und Gold erspäht[a]) der Mensch,[b])
bringt Erz aus der Erden und die Nacht ans Licht,
aber wo findet er Weisheit?
wo ist Verstandes Ort?
Im Lande der Lebenden ist sie nicht;
der Abgrund spricht: sie ist nicht in mir!
und das Meer schallt wieder: ist nicht in mir! —
Woher kommt Weisheit dann?
wo wohnt der Verstand?
verholen den Augen der Lebenden
verborgen den Vögeln des Himmels!
Höll' und der Tod antworten:
wir hörten von fern ihr Gerücht.
Gott weist den Weg ihr und weiß wo sie wohnt.
Er schaut die Enden der Erden,
Er schaut, was unter dem Himmel —

---

a) *Erste Ausgabe:* erfand

b) *In der ersten Ausgabe beginnt dieses Gedicht aus Hiob 28 mit den Zeilen:*

Das Gebot des Herrn gibt Weisheit,
Sein Mund Erkenntnis und Verstand.

Und als er den Wind wog
und als er das Meer maß ‖
und gab Gesetze dem Regen
und Donner und Blitzen den Weg;
da sah er sie und zählte sie
und forschte sie tief und bestimmte sie,
und sprach zum Menschen: dir ist die Furcht
des Herrn Weisheit,
und meiden das Böse, das ist Verstand.

Aber wer ist der Herr, dessen Furcht Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt? — Ist er der erste der beste, und dürfen wir nur blindlings nach ihm tappen?

Blindlings, wenn du blind bist! Aber bist du es in der That? Und was hat alles Lichtes dich beraubt?[a])

[Ich will nicht in dich dringen, und dir Geständnisse abnöthigen. Aber höre einen Vorschlag, ob er dir gefällt?][b])

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* Was bewog dich, die Lehre deiner Väter gegen deinen Dünkel umzutauschen? War es, um dem Auge des Unsichtbaren näher zu kommen, oder dich von ihm zu entfernen? Geschah es der Wahrheit oder der Lüge zu Gefallen? Wies der Geist den Weg dir oder dein Fleisch, Wille oder böse Lust?

[b]) *Statt dieses Abschnittes steht in der ersten Ausgabe:* Ich will nicht in dich dringen und dir ein Geständnis abnötigen, wonach ich zu dir sagen könnte: Kehre an die Stelle zurück, wo du wohl weißt, daß dein Wille unrein wurde; wo du aus Ungehorsam, nicht aus Gewissen das Gesetz, unter welchem du standest, übertratest, den Glauben verließest, der in dir war, Wort und Treue brachst. Kehre zurück, wasch dich ab, gehe von neuem dem Lichte nach, von welchem du damals dich wegwendetest, oder einem andern, welches an derselben Stelle dir erscheinen wird. Nur sei treu von nun an und halte Glauben, wie der Glaube, den du annimmst, sich auch nennen möge! Nur entsage dem Dünkel deiner Willkür; denn der läßt dich ohne Gebot sein, wie das Vieh ohne Licht und Recht.

Ich sage: so will ich nicht in dich dringen. Aber laß dagegen einen andern Vorschlag dir gefallen!

Irgend einem Unsichtbaren dienst du, oder willst du dienen: Sey es der Ehre!

Wer der Ehre huldigt, schwört zum Altare des Unbekannten Gottes. Er verspricht einem Wesen zu gehorchen, welches das Innere sieht: denn das ist
246 der Dienst der Ehre, daß wir seyen was ‖ wir scheinen, kein angenommenes Gesetz willkührlich oder insgeheim übertreten; kurz, unverbrüchliches Wort: Wahrheit.

So gehe hin, und gehorche deinem Unbekannten Gotte treu und ganz. Scheine überall was du bist, und sey überall was du scheinst. Aber hüte dich, daß keine Tücke unterlaufe, denn dein Gott sieht das Inwendige; das ist sein Wesen, seine Kraft. Und wenn er denn nicht bald dir seinen Namen kund thut, du nicht bald erfährst, wer der Herr ist, dessen Furcht Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt: so nenne vor der ganzen Welt mich einen Betrüger, einen Thoren, einen Schwärmer — was du willst!

„Wir haben einen Freund in uns — ein zartes „Heiligthum in unserer Seele, wo die Stimme und Ab„sicht Gottes lange Zeit sehr hell und klar wieder„tönet. Die Alten nannten sie den Dämon, den „guten Genius des Menschen, dem sie mit so „vieler Jugendliebe huldigten, mit so vieler Ehrfurcht „folgten. Christus begreifts unter dem klaren Auge, „das des Lebens Licht ist und den ganzen Leib licht
247 „macht.[a]) David bittet darum, als ‖ um den guten, freu„digen Lebensgeist, der ihn auf rechter ebener Bahn „führe u. f. Mögen wirs nun Gewissen, innern „Sinn, Vernunft, den *λογον* in uns nennen, oder „wie wir wollen; genug, es spricht laut und deutlich, „zumal in der Jugend, ehe es durch wilde Stimmen von

[a]) *Hier folgt in einer längeren Anmerkung der ersten Ausgabe ein sehr entbehrlicher, später mit Recht fortgelassener Kommentar ir Form eines Auszugs aus einem neuen philosophischen Bibelwerke.*

„aussen und innen, durch das Gebrause der Leidenschaft,
„und das Geschwätz einer klügelnden Unvernunft all-
„mählich geschweigt oder irre gemacht wird. Wehe dem,
„bey dem es so stumm und irre gemacht ward! in-
„sonderheit dem Jünglinge und Kinde! Er wird all-
„mählich ohne Gott in der Welt, geht wie ein irres
„Schaaf umher, ohne gesunden moralischen Sinn, ohne
„das *Θειον* in Einer Sache des Lebens an sich und an-
„dern zu fühlen. Nur so viel haben wir von Gott und
„seiner Vorsehung, als wir beyde lebendig erken-
„nen, im Einzelnen und Allgemeinen. Je mehr
„wir es (ohne Schwärmerey und Seelenkälte) thätig er-
„sehen, wie und wozu er mit uns handle? desto mehr
„ist er Unser, unser allein. Laß nun einen Schwätzer
„und Zweifler dagegen sagen, was er will: Erfah-
„rung geht über Geschwätz und Zweifel*).“ ‖

Noch einmal: der Verstand des Menschen hat sein 248
Leben, sein Licht nicht in ihm selbst, und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn. Im Gegentheil entwickelt sich der Verstand des Menschen durch seinen Willen, der ein Funken aus dem ewigen reinen Lichte, und eine Kraft der Allmacht ist. Wer mit diesem Lichte geht, aus diesem Vermögen handelt, der wird aus einer Klarheit in die andere geläutert, der erfährt seinen Ursprung und seine Bestimmung.

Daß alles was geschieht, jede Veränderung und Bewegung von einem Willen herrühren, die Kraft dazu aus einem Willen hervorgehen müsse, ist eine allgemeine Offenbarung — oder Lüge der Natur. Wenn es in Einem Falle zutrifft: vox populi, vox dei; dann gewißlich hier. Und so irrt der rohe Wilde weniger, als der gelehrte Klügling. Denn der Wilde, wie oft er auch Aeusser-

*) ⟨Herder's⟩ Briefe, das Studium der Theologie betr. 3ter Theil. S. 89. 90. ‖

liches mit Innerlichem verwechseln, Gestalt[a]) für Sache, Schein für Wesen halten mag, so weiß er doch von beydem, und irrt nicht in der Sache selbst. Der gelehrte Klügling hingegen, der nur Aeusserliches an-
249 er- || kennt, Schein für Sache, und Sache für Schein hält — der irrt in der Sache selbst.

Ich kenne die Natur des Willens, einer sich selbst bestimmenden Ursache, ihre innere Möglichkeit und[b]) Gesetze nicht. Denn ich bin nicht durch mich selbst. Aber ich fühle eine solche Kraft als das innerste Leben meines Daseyns; ahnde durch sie meinen Ursprung, und lerne im Gebrauch derselben, was mir Fleisch und Blut allein nicht offenbaren konnten. Auf diesen Gebrauch finde ich alles bezogen in der Natur und in der Schrift; alle Verheissungen und Drohungen sind an ihn — an die Reinigung und Verunreinigung des Herzens geknüpft. — Daneben lehren mich Erfahrung und Geschichte, daß des Menschen Thun viel weniger von seinem Denken, als sein Denken von seinem Thun abhängt; daß seine Begriffe sich nach seinen Handlungen richten, und sie gewissermassen nur abbilden; daß also der Weg zur Erkenntniß ein geheimnißvoller Weg ist — kein syllogistischer — kein[c]) mechanischer.

Gott sprach — und es ward — und es war alles gut. „Wahrer und faßlicher," sagt ein ehrwür-
250 diger Jerusalem, „konnte diese Handlung unserer || Ver-
„nunft nicht gemacht werden. Denn dieß ist der einzige
„Grund, worin die Vernunft ihre Beruhigung findet:
„der Allmächtige wollte und es ward. Zu-
„gleich ist dieß die Grenze aller Philosophie, die
„Grenze, wo auch Newton ehrerbietig stehen blieb; und

---

a) *Erste und zweite Ausgabe:* Form
b) *Zusatz der ersten Ausgabe:* deren
c) *Erste Ausgabe:* aber noch weit minder ein

„der Philosoph dem es zu klein däucht, bey diesem „göttlichen Willen stehen zu bleiben, sondern hierüber „hinaus von Ursache zu Ursache ins Unendliche fortzu„gehen, und selber Welten zu bauen sich vermißt, der „wird sich in ewigen Finsternissen verirren, wo er end„lich den Schöpfer selbst verlieren wird."

Dieß ist die Herrlichkeit des Herrn, das Antlitz Gottes, wohin ein sterbliches Auge nicht vermag sich zu erheben. Aber mit seiner Güte läßt er sich zu uns herab, mit seiner Gnade wird der Ewige dem Menschen gegenwärtig, und er spricht mit ihm — dem er Odem gab aus seinem Munde — durch Gefühle seines eigenen Lebens, seiner eigenen Seligkeit.[a] — O, daß ich stark und schnell wäre ihn zu laufen, den Einzigen herrlichen Weg der Gottes Liebe, der Gottes Seligkeit! ‖

Laß mich zum Beschlusse — auf die Gefahr einer 251
der Deinigen genannt, und ein treuer Mensch gescholten zu werden; — laß mich, thörichter[b] Lavater, mein Werk mit einem Wort aus Deinem frommen aufrichtigen[c] Munde segnen und versiegeln.

„Ich bin in die Welt gekommen, der „Wahrheit Zeugniß zu geben. Siehe da deinen „großen Beruf, Mensch! du allein Wahrheitfähiges „königliches Erdengeschöpf! Jeder Sterbliche sieht „einen Theil der alles erfreuenden Wahrheit, und sieht „ihn auf eine besondere Weise, wie ihn kein ande-

---

[a] *Zusatz der ersten Ausgabe:* Ich verstumme, sinke nieder, durchglüht von Dank und von Entzücken. Schändlich, wenn ich fragen könnte nach einem bessern Wege der Erkenntnis und des Friedens; wer ihn wisse, daß er mir denselben zeige!

[b] *Erste Ausgabe:* redlicher

[c] *Erste Ausgabe:* engelreinen

„rer Sterblicher sehen kann. Jedem erscheint das Uni-
„versum durch ein eigenes Medium. Zeugen, wie uns,
„in unserm Gesichtspuncte, die Dinge vorkommen, heißt
„königlich denken und handeln. Das ist, Menschenberuf
„und Menschenwürde! Durch dieß redliche Zeugniß
„wirst du am meisten auf die Menschheit wirken; die
„dir ähnlichsten am kräftigsten anziehen und unter sich
„vereinigen — die dir unähnlichen von dir scheiden,
„entfernen und unter sich wider dich selbst und wider
„alle deines gleiches vereinigen — mithin dem uner-
„kannten großen, ersten und letzten Zwecke der Schöp-
252 „fung || und der Fürsehung, höchstmögliche Ver-
„einigung alles Vereinbaren, kräftig be-
„förderlich seyn ....

„Wer alles so siehet, wie's sich ihm darstellt; nichts
„anders sehen will, als es sich ihm darstellt; wer die
„Wahrheit, alles gute, was sich ihm zeigt, auf sich frey
„wirken läßt, ohne laut oder leise, öffentlich oder heim-
„lich, unmittelbar oder mittelbar demselben entgegen zu
„wirken — Wer sich gegen die Wahrheit bloß passiv
„verhält — Ihr weder offensiv noch defensiv wider-
„steht — Wer nichts will, als was Sie will — Sie die
„Wahrheit, die wahre Natur der Dinge — Und ihr Ver-
„hältniß zu uns — Sie die alles erleuchtende Vernunft
„aller Vernunft — Wer nicht aus Eigensinn, oder Eigen-
„liebe, nicht aus Herrschsucht, nicht aus Kriecherey —
„abspricht eh' er Sie gehört hat — Wer nie vor reifer,
„ruhiger, leidenschaftloser Ueberlegung urtheilt; auch
„wenn er geurtheilt hat, für alle Zurechtweisung ein
„offenes, hörendes Ohr, ein lenksames Herz hat — Wer
„sich der Wahrheit freut, wo und wann und wie und
„bey wem, und durch wen er sie immer finden mag —
253 „sich nicht berüh- || ren läßt vom Irrthum im Munde des
„Herzensfreundes — Die Wahrheit mit offenen Armen
„von den Lippen des Todfeindes heraushebt und an sein
„Herz drückt — Wer allenthalben Ueberzeugung hoch-

„hält, nie wider, nie ohne Ueberzeugung handelt, ur-
„theilt, spricht — Der ist der redliche Rechtschaffene;
„eine Ehre der Menschheit — Er ist aus der Wahr-
„heit. Christus würd' ihn einen Sohn der Wahr-
„heit nennen." ‖

Beylagen

zu den Briefen

über

die Lehre des Spinoza.

Tra le specie della philosophia, quella è la meglor, che più comoda- et altamente effettua la perfettion del' intelletto humano, et è più corispondente alla verità della natura, et quanto sia possibile cooperatrice di quella, ò divinando (dico per ordine naturale, et ragione di vicissitudine; non per animale instinto come fanno le bestie, et què che gli son simili; non per ispiratione di buoni ò mali demoni, come fanno i profeti; non per melancolico entusiasmo:) ò ordinando leggi et riformando costumi, ò medicando, ò pur conoscendo, et vivendo una vita più beata et più divina.

Giord. Bruno de la causa, princ. et uno p. 78.

Beylage I.

Auszug aus Jordan Bruno von Nola

Von der Ursache, dem Princip und dem Einen.

I.

Von der Ursache, in wie fern sie von dem Prinzip verschieden und mit demselben einerley ist. Identität der wirkenden, formellen und idealen Ursache.

Alles was nicht erstes Princip und erste Ursache ist, hat ein Princip und eine Ursache.

So unläugbar dieser Satz, und so groß die Aussicht auf Erkenntniß von Ursachen und Princi- || pien ist, welche wir durch 6
ihn erhalten: so gewiß ist es dennoch, daß wir kaum die nächste Ursache und das nächste Princip der Wirkungen, welche wir wahrnehmen, zu ergründen fähig sind, und in ihnen von der Ersten Ursache und dem Ersten Princip nur mit äusserster Mühe Etwas, das man eine zurückgelassene Spur nennen könnte, entdecken.

Wissen wir nur, was wir unter einer ersten Ursache, einem ersten Princip verstehen? — Was wollen wir überhaupt mit diesen zwey Benennungen? Haben sie im Grunde nur einerley, oder eine verschiedene Bedeutung? Und ist das letzte; wo liegt der Unterschied?

Daß wirklich ein Unterschied vorhanden sey, entdeckt sich bald, obgleich die Verwechslung beyder Ausdrücke häufig geschieht. Princip ist der innerliche Grund eines Dinges, die Quelle seines möglichen Daseyns, Ursache, der äusserliche Grund desselben, die Quelle seines wirklichen gegen-

wärtigen Daseyns. Das Princip bleibt in der Wirkung, und erhält die Sache in ihrem Wesen. In diesem Verstande sagt man, daß Materie und Form sich miteinander vereinigen, und sich
7 gegenseitig || unterstützen. Die Ursache hingegen ist ausser der Wirkung, und bestimmt das äusserliche Daseyn der Dinge, zu welchem sie sich verhält, wie das Werkzeug zu dem Werke, das Mittel zu dem Zweck.

Nachdem wir den Unterschied zwischen Ursache und Princip festgesetzt haben, müssen wir in Absicht dieser Begriffe selbst das Nähere zu bestimmen suchen.

Was verstehen wir unter einer ersten wirkenden Ursache; was unter der, mit ihr unzertrennlich verknüpften, formalen; was endlich unter der Endursache, welche die wirkende in Bewegung setzt?

Was die wirkende Ursache betrifft, so weiß ich von keinem andern allgemein und wirklich thätigen, das ist physisch wirksamen Wesen, als jenem allgemeinen Verstande, der ersten und vornehmsten Kraft der Weltseele, welche sich als die allgemeine Form des Weltalls zu erkennen giebt. Alles ist von dieser Kraft erfüllt; sie erleuchtet das Universum; weiset die Natur an, wie sie ihre Werke verrichten soll; und verhält sich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge, wie die denkende Kraft des Menschen sich zu der Hervorbringung
8 der Begriffe || verhält. Die Pythagoräer nannten diesen allgemeinen Verstand den Reger und Beweger des Alls; die Platoniker, in einem ganz ähnlichen Sinne, den Werkmeister der Welt; die Magier, den Samen aller Samen, weil er die Materie mit der Unendlichkeit ihrer Formen beschwängert. Orpheus nannte ihn das Auge der Welt, weil er alles durchschaut, um den Dingen von innen und von aussen Ebenmaaß und Haltung zu ertheilen; Empedokles, den Unterscheider, weil er nie ermüdet, die verworrenen Gestalten im Schooße der Materie zu sondern, und aus dem Tode neues Leben zu erwecken. Vater und Erzeuger war er dem Plotin, weil er die Samen auf den Acker der Natur ausstreut, und aus seiner Hand alle Formen zuletzt unmittelbar hervorgehen. Mir erscheint er als ein innerlicher Künstler, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet. Aus dem Innern der Wurzel oder des Samkorns sendet er die Sprosse hervor; aus der Sprosse treibt er die Aeste, aus den Aesten die Zweige, aus dem Inneren der Zweige die Knospen. Das zarte Gewebe der Blätter, der Blumen, der
9 Früchte, alles wird innerlich an- || gelegt, zubereitet und vollendet. Und von innen ruft er auch wieder zurück seine Säfte

aus den Früchten und Blättern zu den Zweigen; aus den Zweigen zu den Aesten; aus den Aesten zu dem Stamm; aus dem Stamme zur Wurzel. — Wie hier in der Pflanze, so im Thiere, so in Allem.

Diese lebendigen Werke, sollten sie hervorgebracht seyn ohne Verstand und Geist, da unsere leblosen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie beydes schon erfordern? — Wie unendlich muß nicht dieser Künstler, der inwendige Allgegenwärtige, über uns erhaben seyn; Er, der nie ausschließend Stoff oder Gegenstände wählt, sondern unaufhörlich, und in Allem alles wirket.

Wir haben aber dreyerley Verstand zu unterscheiden. Den Göttlichen, welcher alles ist; — den Verstand des Weltalls, welcher alles hervorbringt; — den Verstand der einzelnen Dinge, in welchem alles hervorgebracht wird. Zwey Extreme, und in der Mitte die wahre wirkende, sowohl äusserliche als innerliche Ursache der natürlichen Dinge. Ich sage äusserliche und innerliche Ursache. Aeusserliche, weil sie als efficiente Ursache || nicht zu den zusammengesetzten und 10
hervorgebrachten Dingen als ein Theil derselben gerechnet werden kann, folglich als ausser ihnen betrachtet werden muß. Innerliche, weil sie weder an noch ausser der Materie geschäftig, sondern durchaus nur von innen thätig ist.

Ich gehe zu der, mit der wirkenden oder efficienten Ursache verknüpften, formalen über, welche von dem idealen Grunde, oder der Endursache nicht wohl getrennt werden kann. Denn eine jede Handlung, welche mit und durch Verstand geschehen soll, setzt ein Vorhaben zum Voraus, dem eine Hinsicht auf Etwas zum Grunde liegt. Dieses Etwas ist aber nichts anderes, als die Form derjenigen Sache, welche zu Stande kommen soll. In jenem Verstande also, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervorzubringen, und mit der herrlichsten Kunst das Vermögen der Materie im Wirklichen darzustellen, müssen nothwendig alle jene Dinge, nach einem gewissen formalen Grunde, früher schon vorhanden seyn. Eine zwiefache Form muß daher durchaus angenommen werden; einmal diejenige, welche Ursache, aber || noch nicht zur Wirklichkeit bestimmende 11
Ursache ist; alsdann die andere, welche den Gegenstand aus der Materie wirklich jetzt entstehen läßt. Der Zweck der wirkenden Ursache, oder die Endursache überhaupt, ist die Vollkommenheit des Universum, welche darin besteht, daß in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zum

wirklichen Daseyn gelangen: und in diesem Zwecke gefällt und ergötzt sich der Verstand so sehr, daß er nie müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken; welches auch die Meynung des Empedokles gewesen zu seyn scheint. Ich füge noch hinzu, daß wie die wirkende Ursache im Universum allgemein, in jedem Einzelnen aber und seinen Theilen auch besonders gegenwärtig ist, dasselbe in Absicht ihrer Form und ihres Zweckes statt finde.

Da ich von dem Verstande, als einer Eigenschaft der Weltseele, gezeigt habe, er sey der nächste und letzte Hervorbringer aller natürlichen Dinge, so ist damit zugleich bewiesen, daß Form und wirkende Ursache nicht zwey von einander eigentlich verschiedene Dinge, sondern gewissermaßen dieselben sind; eine
12 Einsicht, welche uns der Erkenntniß der Principien, || als des innersten Grundes der Dinge, schon um vieles näher führt.

Hier müssen wir nun gleich eine Frage, welche aus der behaupteten Identität der wirkenden und formellen Ursache entsteht, zu beantworten suchen; diese nämlich: wie ist es möglich, daß ein und dasselbe Wesen, nämlich die Weltseele, zugleich innerlicher und äusserlicher Grund, Princip und Ursache seyn könne?

Eine Vergleichung wird uns zu der Auflösung verhelfen. Wie ein Bootsmann in seinem Schiffe, so befindet die Seele sich in ihrem Körper. Der Bootsmann, in so fern er mit seinem Schiffe einerley Bewegung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Masse aus. Betrachten wir ihn aber in so fern er diese Bewegungen verändert, so erscheint er als ein unterschiedenes, für sich wirksames Wesen. Desgleichen die Weltseele. In so fern sie das Universum durchströmt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form ist, kann man sie als einen innerlichen, nämlich den formellen Theil des Weltalls betrachten. In so fern sie aber alle andere Formen bestimmt, einrichtet, und
13 ihre wechselnden, || Verhältnisse gebiert, kann sie nicht als ein Theil, nicht als Princip betrachtet werden, sondern sie ist Ursache.

Wenn alles belebt, und die Seele eines jeden Dinges seine Form ist, so braucht man sich das Ganze nur nach der Analogie der Theile zu denken, um bey der Identität der wirkenden, formellen und idealen Ursache keine Schwierigkeit zu finden. Aber wir haben, ich weiß nicht was für eine Abneigung, die Welt als ein durch und durch lebendiges Wesen anzusehen; da wir uns doch eine Form, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre,

eben so wenig, als etwas überhaupt ohne Form denken können. Bilden kann allein der Geist. Dinge der Kunst, die nur mittelbare Wirkungen des Geistes sind, für lebendige Formen auszugeben, wäre freylich abgeschmackt und lächerlich. Mein Tisch ist als Tisch, meine Kleidung als Kleidung nicht belebt; da sie aber ihren Stoff aus der Natur haben, so bestehen sie aus lebendigen Theilen. Kein Ding ist so gering und klein, daß nicht Geist in ihm wohnte; und diese geistige Substanz bedarf nur eines schick- || lichen Verhältnisses, um sich als Pflanze 14
auszubreiten, oder als Thier zu den Gliedern irgend eines regen Leibes zu gelangen. Daraus aber, daß in der Natur alles bis zum kleinsten Theile aus Materie und Form besteht, und nichts unbelebt ist, folgt noch keinesweges, daß alles was ist, eine thierische Natur oder ein lebendiges Wesen sey. Nicht alle Dinge, welche Seele haben, sind darum, was wir beseelte Wesen nennen. Aber alle besitzen der Substanz nach Seele und Leben; nur sind nicht alle im wirklichen Genuß des Lebens und der Anwendung der Seele *). ||

*) Da mehrere Stellen dieses Auszuges bey dem Leser den 14
Verdacht erregen könnten, ich hätte meinem Autor, wenn auch nicht geradezu Begriffe untergeschoben, wenigstens die seinigen auf eine Art entwickelt, gestellt oder ausgedrückt, welche nicht die Art und Weise seines Verstandes wäre; und da gerade dieser Absatz mir als eine solche Stelle auffällt: so will ich hier die Urkunde der zweiten Hälfte einrücken. Leser, welche der Italiänischen Sprache kundig sind, erhalten damit zugleich ein Beyspiel von der Manier des Bruno.

Dicsono: Mi par udir cosa molto nova: volete forse che non solo la forma del' universo ma tutte quante le forme di cose naturali siano anima? Theophilo: Si. Dicsono: Sono dumque tutte le cose animate? Theophilo: Si. Dicsono: Hor chi vi accordarà questo? Theophilo: Hor chi potrà ri- || provarlo con 15
raggione? Dicsono: E' comune senso che non tutte le cose vivono. Theophilo: Il senso più comune non è il più vero. Dicsono: Credo facilmente che questo si può difendere. Ma non bastarà a far una cosa vera per che la si possa difendere: atteso che bisogna che si possa ancho provare. Theophilo: Questo non è difficile. Non son de philosophi che dicono il mondo essere animato? Dicsono: Son certo molti, et quelli principalissimi. Theophilo: Hor perche gli medesimi non diranno le parti tutte del monde essere animate? Dicsono: Lo dicono certo, ma de le parti principali et quelle che son vere parti del mondo: atteso che non in minor raggione voglono l'anima essere tutta in tutto il mondo, et tutta in qualsivogla parte di quello: che l'anima de gl'animali à noi sensibili, é tutta per tutto. Theophilo: Hor quali pensate voi che non siano parti del mondo vere? Dicsono: Quelle che non son primi corpi come dicono i' Peripatetici, la terra con le acqui et altre parti, le quali, secondo il vostro dire, constituiscono l'animale intiero, la luna, il sole, et altri corpi; oltre questi principali animali son quei che

15 Ich werde auf diese Materie zurückkommen, und dann
16 ausführlicher von dem Verstande, dem || Geiste, der Seele, dem Leben reden; dem Leben, welches alles durchdringt, in allem
17 ist, alle Materie || bewegt, ihren Schooß erfüllt, und sich dieselbe unterwirft. Denn die geistige Substanz kann nicht von der materiellen überwunden werden; sondern diese wird vielmehr von jener beherrscht.

Principio coelum ac terras camposque liquentes,
Lucentemque globum lunae, Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et toto se corpore miscet. ||

18 Wenn also Geist, Seele, Leben sich in allen Dingen wieder findet, und, nach Graden, was Wesen hat, davon erfüllt ist: so muß dieser Geist auch die wahrhafte Form aller Dinge

---

non sono primere parti del' universo, de quali altre dicono haver l'anima vegetativa, altre la sensitiva, altre la intellettiva. Theophilo: Hor se l'anima per questo che é nel tutto, é ancho ne le parti; per che non volete che sia ne le parti de le parti? Dicsono: Voglo, ma ne le parti de le parti de le cose animate. Theophilo: Hor quali son queste cose che non sono animate, ó non son parte di cose animate? Dicsono: Vi par che ne habbiamo poche avanti gl' occhi? Tutte le cose che non hanno vita. Theophilo: Et quali son le cose che non hanno vita; al meno principio vitale?
16 Dicsono: Per conchiuderla, volete voi che non sia cosa che || non habbia anima, et che non habbia principio vitale? Theophilo: Questo é quel ch'io voglo al fine? Polihimnio: Dumque un corpo morto há anima? dumque i miei calopodii, le mie pianella, le mie botte, gli miei sproni, et il mio annulo, et chiroteche, serano animate; la mia toga et il mio pallio, sono animati? Gervasio: Si, messersi, mastro Polihimnio, per che non? credo bene que la tua toga et il tuo mantello é bene animato, quando contiene un' animal come tu sei dentro, le botte et gli sproni sono animati quando contegnono gli piedi, il cappello é animato quando contiene il capo, il quale non é senza anima, et la stalla é ancho animata quando contiene il cavallo, la mula, ó ver la signoria vostra. Non la intendete cossi, Theophilo? non vi par ch'io l'ho compresa meglio che il dominus magister? Polihimnio: Cuium pecus? come che non si trovano de gl' asini etiam, atque etiam sottili? hai ardir tu apirocalo, abecedario, di volerti equiparare ad un archididascalo, et moderator di ludo Minervale per mio? Gervasio: Pax vobis domine magister, servus servorum et scabellum pedum tuorum. Polihimnio: Male dicat te deus in secula seculorum. Dicsono: Senza colera: lasciatene determinare queste cose a noi. Polihimnio: Prosequatur ergo sua dogmata Theophilus. Theophilo: Cossi faró. Dico dumque, che la tavola come tavola non é animata, ne la veste, ne il cuoio come cuoio, ne il vetro come vetro, ma come cose naturali et composte hanno in se la materia et la forma: sia pur cosa quanto picola, et minima si vogla, ha in se parte di sustanza spirituale, la quale, se trova il sogetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale et riceve membri di qualsivogla

und ihre Kraft seyn. Dem Wandel und dem Untergange sind allein die äusserlichen Formen unterworfen, welche nicht Dinge, sondern von den Dingen sind; nicht Substanzen, sondern Beschaffenheiten und Umstände derselben.

Morte carent animae, domibus habitantque receptae.
Omnia mutantur, nihil interit.

II.

Von dem materiellen Princip überhaupt; hernach insbesondere von dem materiellen Princip als Potenz betrachtet.

Demokritus und die Epikuräer, welche behaupten, was nicht Körper sey, sey nichts, nehmen die Materie als den einzigen Grund der Dinge an, und sagen: sie selbst sey die göttliche Natur. Auch die || Cyrenaiker, Cyniker und Stoiker halten die 19
Formen für nichts anderes als gewisse zufällige Beschaffenheiten der Materie. Ich selbst habe dieser Meynung lange angehangen, weil ihre Gründe sich weit besser aus der Natur, als die Aristotelischen herleiten und beweisen lassen. Nachdem aber mein Gesichtskreis sich erweitert hatte, und ich nun anfing, der Sache reiflicher nachzudenken, schien es mir dennoch nothwendig, zwey Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine

---

corpo, che comunmente se dice animato: perche spirto si trova in tutte || le cose, et non é minimo corpusculo che non contegna cotal 17
portione inse, che non inanimi. Polihimnio: Ergo quidquid est, animal est. Theophilo: Non tutte le cose che hanno anima si chiamano animate. Dicsono: Dumque al meno tutte le cose han vità? Theophilo: Concedo che tutte le cose hanno in se anima, hanno vità secondo la sustanza, et non secondo l'atto, et operatione conoscibile da peripatetici tutti, et quelli, che la vita et anima definiscono secondo certe raggioni troppo grosse. Dicsono: Voi mi scuoprite qualche modo verisimile con il quale si potrebe mantener, l'opinion d'Anaxagora che voleva ogni cosa essere in ogni cosa, perche essendo il spirto ó anima ó forma universale in tutte le cose; da tutto si puó produr tutto. Theophilo: Non dico verisimile ma vero, perche quel spirto si trova in tutte le cose le quali se non sono animali, sono animate, se non sono secondo l'atto sensibili d'animalità et vità: son peró secondo il principio et certo atto primo d'animalità et vità et non dico divantaggio.
De la causa, princ. et Vno. pag. 46—49. ||

Form, die andere Materie wäre. Denn eben so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller anderen Kräfte fließt; so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel leiden, als jenes wirken kann, schlechterdings angenommen werden. Das Vermögen des Einen ist, zu bestimmen; das Vermögen des Andern, sich bestimmen zu lassen.

Wenn man die Materie von der Form absondern will, um sie besonders zu betrachten, so pflegt man von einer Vergleichung mit den Werken der Kunst auszugehen. Auf diese Weise sehen wir die Pythagoräer, die Platoniker und die Peri-
20 patetiker || verfahren. Das erste beste Handwerk kann hier zum Beyspiel dienen. So liegt den Arbeiten des Tischlers, das Holz, den Arbeiten des Schmiedes, das Eisen zum Grunde. Jeder bringt aus Einem und immer nur demselben, aber seiner Kunst besonders geeigneten Stoffe, eine Mannichfaltigkeit verschiedener Dinge hervor, deren Gestalt, Art, Beschaffenheit und Gebrauch zwar nicht aus der Natur und dem Eigenthümlichen des Stoffes hergeleitet werden kann, aber welche doch auch schlechterdings nicht nur durch die Kunst allein und bloß für sich bestehen könnten. Eben so verhält es sich in Absicht der Natur; doch mit dem wichtigen Unterschiede, daß die Kunst eine schon gebildete und mannichfaltige Materie, deren bloße Oberfläche sie verändert, aus den Händen der Natur empfängt. Die Natur wirkt aus dem Mittelpuncte gleichsam ihres Gegenstandes, einer durchaus formlosen Materie; und dieser subjective Gegenstand ist nur ein einziger und einfacher, dem sie alle seine Verschiedenheiten und Bestimmungen durch die Form erst geben muß.

Aber dürfen wir eine solche formlose Materie annehmen,
21 wenn wir sie nirgend finden, und kein || Mittel haben, uns von ihrer Realität zu überzeugen? — Wir dürfen es keinesweges. Fehlt es uns aber darum an einem Mittel die Farben wahrzunehmen, weil wir nicht das Ohr dazu gebrauchen können? Freylich, um das von dem Subjecte der Kunst so ganz verschiedene Subject der Natur wahrzunehmen, bedarf es eines andern, als des äusserlichen Sinnes: es wird nur durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es aber nicht entgehen kann.

Wie sich die Form der Kunst zu der Materie der Kunst verhält, so verhält sich, unter der gehörigen Einschränkung, auch die Form der Natur zu der Materie der Natur. Welche unzählige Menge von Verwandlungen sehen wir nicht die Kunst mit einer einzigen Materie vornehmen! Hier liegt der gefällte rohe Stamm; dort steht ein ausgeschmückter, mit dem kost-

barsten Geräthe angefüllter Pallast. Aehnliche Verwandlungen zeigt uns die Natur. Was erst Samen war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brodt — Nahrungssaft — Blut — thierischer Samen — ein Embryo — ein Mensch — ein Leichnam; dann wieder Erde, Stein, oder andere Masse, und so fort. Hier erkennen wir also Etwas, || welches sich in alle diese Dinge 22
verwandelt, und an sich immer eins und dasselbe bleibt. Es kann also weder Körper seyn, noch zu dem gehören, was wir Eigenschaften, Beschaffenheiten oder Qualitäten nennen; denn diese sind veränderlich und gehen von einer natürlichen Form in die andere über: es kann folglich auch nicht körperlich und sinnlich dargethan werden.

Da nun aber, diesem zufolge, alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehen und in dieselbe zurückkehren; so scheint wirklich nichts beständig, ewig, und des Namens eines Princips würdig zu seyn, als allein die Materie. Die Formen können ohne die Materie, die sie aus ihrem Schooße hervorgehen läßt, und wieder darin aufnimmt, nicht bestehen; dahingegen die Materie immer dieselbe, und immer eben fruchtbar bleibt. Darum sind nicht wenige, nachdem sie dem Grunde der natürlichen Formen lange nachgedacht hatten, zuletzt auf den Gedanken gerathen, es wären diese Formen bloße Zufälligkeiten, Beschaffenheiten und Umstände der Materie. Der Materie allein müsse folglich Realität, Vollkommenheit und wirkliches Vermögen zugeschrieben werden; || keinesweges aber solchen Dingen, wel- 23
che deutlich zu erkennen geben, daß sie weder Substanz, noch Natur, sondern nur Dinge der Substanz und der Natur sind. Dieser Lehre, welche die Materie zu einem nothwendigen, ewigen und göttlichen Princip macht, war auch der Peripatetische Maure Avicebron zugethan, der sie den Gott nennt, in welchem alle Dinge sind.

Wirklich muß man in diesen Irrthum gerathen, wenn man nur eine zufällige Form, eine Form der zweiten Gattung, und nicht jene nothwendige, ewige und erste, welche aller Formen Form und Quelle ist, erkennt, die wir mit den Pythagoräern das Leben und die Seele der Welt genannt haben.

Aber diese erste allgemeine Form, und jene erste allgemeine Materie: wie sind sie vereinigt, unzertrennlich; verschieden — und dennoch nur Ein Wesen? Dieses Räthsel müssen wir nun aufzulösen suchen.

Das Princip, welches Materie heißt, kann auf zweyerley Weise betrachtet werden. Einmal, als Potenz; hernach, als Subject. Wenn wir sie als Potenz betrachten, fallen alle

24 mögliche Wesen || auf eine gewisse Weise unter ihren Begriff; und die Pythagoräer, Platoniker, Stoiker und Andere, haben sie aus dieser Ursache nicht weniger zu den übersinnlichen, als zu den sinnlichen Dingen gerechnet. Wir sehen die Materie nicht ganz so an, wie diese Weltweisen, sondern machen uns von ihr, als Potenz, einen höheren und mehr entwickelten Begriff.

Gewöhnlich theilt man die Potenz, oder das Vermögen, in ein actives und ein passives ein. Ich lasse den activen Modum bey Seite, um bey dem passiven zu bemerken, daß man, um ihn nach der Wahrheit zu betrachten, ihn rein und absolut betrachten müsse. Nun ist es unmöglich, irgend einer Sache Daseyn beyzumessen, welcher das Vermögen da zu seyn gebräche. Letzteres bezieht sich aber so ausdrücklich auf den activen Modum, daß hieraus sogleich erhellt, wie der eine ohne den andern nicht seyn kann, sondern beyde sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen da war, so mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht, und erschaffen zu werden, da seyn. Der Begriff der Materie, als eines passiven ||
25 Wesens, auf diese Weise gefaßt, läßt sich mit dem Begriffe des höchsten übernatürlichen Princips ohne Bedenken vereinigen, und nicht allein alle Philosophen, sondern auch alle Gottesgelehrte müssen ihre Stimme dazu geben. Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge, kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen, und eben so wenig nach demselben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit, wirklich zu seyn, ohne wirkliches Daseyn gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst, und wären da ehe sie da wären. Das erste und vollkommenste Princip fasset alles Daseyn in sich; kann alles seyn, und ist alles. Wenn es nicht Alles seyn könnte, so wär' es auch nicht alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, sind in ihm also ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht so die andern Dinge, welche seyn und nicht seyn, so oder anders bestimmt werden können. Jeder Mensch ist in jedem Augenblicke, was er in diesem Augenblicke seyn kann; aber nicht alles was er überhaupt und der Substanz nach seyn kann. Was alles ist, was es seyn kann, ist
26 nur ein Einziges, welches in seinem Daseyn alles || andere Daseyn begreift. Die übrigen Dinge sind nur was sie sind, und jedesmal seyn können, einzeln, besonders, in einer gewissen Ordnung und Folge. Also ist ein jedes Vermögen eine Handlung, welche im Princip eingewickelt, ungetrennt, die einfache

Handlung des Princips selbst ist, welche in den Dingen entwickelt, zerstreut und vervielfältigt erscheint.

Das Universum, die unerzeugte Natur, ist ebenfalls alles was sie seyn kann in der That und auf Einmal; weil sie alle Materie nebst der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt: aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren besonderen Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Aeusserlichkeit, ist sie schon nicht mehr was sie ist und seyn kann; sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins und dasselbe sind. Da kein Theil des expliciten Weltalls alles ist, was er seyn kann, wie sollte das aus lauter solchen Theilen bestehende Ganze die Vollkommenheit einer Natur ausdrücken, welche alles ist, || was sie seyn kann, und nichts seyn kann, 27
was sie nicht ist?

Unserem Verstande ist es unmöglich, jenes durchaus und schlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das schlechterdings und durchaus leidende Vermögen ist, zu fassen; wir begreifen weder wie Etwas alles seyn kann, noch wie es alles ist; denn unsere ganze Erkenntniß ist nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses, welche bey dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, schlechterdings Einzigen auf keine Weise kann angewendet werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichts, noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die Heiligen Bücher, indem sie beyde äusserste Enden zusammenfassen, mit Erhabenheit sagen: Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut Dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus. ||

III. 28

Von dem materiellen Princip als Subject betrachtet.

Wir haben gesehen, indem wir die Materie als Potenz betrachten, daß man ihr, ohne der Gottheit zu nahe zu treten, einen höheren Rang anweisen kann, als Plato in seiner Politik und seinem Timäus gethan hat. Man hüte sich nur die Materie

der zweiten Gattung, welche das Subject allein der natürlichen veränderlichen Dinge ist, mit derjenigen zu vermischen, welche sinnliche und übersinnliche Welt mit einander gemein haben. Aller Anstoß ist alsdann gehoben, und man wird ohne große Schwierigkeit anerkennen, daß das erste Princip nicht auf eine unterschiedene Weise, weder mehr formal noch mehr material sey, welches am Ende zu der Erkenntniß führt, daß der Substanz nach alles Eins sey.

Was nun die Substanz angeht, so findet sich nicht, daß weder die Peripatetiker, noch die Platoniker, in Absicht derselben einen Unterschied des Körperlichen und Unkörperlichen gemacht
29 haben; und || es kann ein solcher Unterschied auch nur in Beziehung auf die Form statt finden. Die bestehenden verschiedenen Dinge führen uns nothwendig auf ein Princip ihres Bestehens, auf ein einfaches Grundwesen, in welchem alle Unterschiede der einzelnen Formen verschwinden. Wie nun die sinnlichen Dinge zusammen ein Subject des Sinnlichen voraussetzen, so setzen die intelligibeln ebenfalls ein Subject des Intelligibeln voraus. Beyde erfordern aber nothwendig wieder einen Grund, der ihnen gemein sey, weil kein Wesen seyn kann, welches nicht aus einem Daseyn hervorginge und darauf beruhte, dasjenige Wesen allein ausgenommen, dessen Wirklichkeit in seinem Wesen schon begriffen und vollständig gegeben ist.

Wenn der Körper, wie allgemein zugegeben wird, eine Materie, die nicht Körper ist, voraussetzt, diese also, der Natur nach, dem körperlichen Daseyn vorhergeht; so sehe ich nicht ein, was die Materie mit den Substanzen, welche man unkörperlich nennt, so ganz unverträglich machen sollte. Es giebt ja auch der Peripatetiker genug, welche sagen: da in den körper-
30 lichen Substanzen ein gewisses for- || melles und göttliches Etwas angetroffen werde, so müsse ein gewisses materielles Etwas auch in den göttlichen seyn, damit die Ordnungen der niedern und höheren Dinge in einander greifen, und sich gegenseitig bestimmen können. Auch Plotin sagt in dem Buche von der Materie, daß wenn sich in der intelligibeln Welt eine Menge und Mannichfaltigkeit von Wesen befinde, so müsse neben dem, was ihre Eigenheiten und Verschiedenheiten bestimme, noch etwas seyn, was sie alle mit einander gemein haben. Dieses, was allen gemein sey, vertrete die Stelle der Materie; was ihre Eigenheit und Verschiedenheit bestimme, die Stelle der Form. Wo keine Verschiedenheit wäre, da wäre keine Ordnung, keine Schönheit und Zierde. Verschiedenheit und Ordnung aber lassen sich nicht denken, ohne daß man zugleich Materie setzt.

Diese Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, ist ein mannichfaltiges Wesen, in so fern es die Menge der Formen in sich schließt; in sich betrachtet aber schlechterdings einfach und untheilbar. Sie ist alles was seyn kann in der That und auf einmal; und weil ‖ sie alles ist, kann sie nichts insbesondre seyn. 31
Ich gestehe, daß es nicht für jeden leicht zu fassen ist, wie Etwas alle Eigenschaften, und keine besitzen, das formelle Wesen von allem seyn, und doch selbst keine Form haben könne; doch ist dem Weltweisen der Satz bekannt: non potest esse idem, totum et aliquid. Und was sehen wir nicht die Materie vor unseren Augen alles seyn und werden, ohne daß wir sie nach einer der besonderen Contractionen der Form benennen können? Ist sie Luft, Feuer, Wasser oder Erde? Ja, wenn wir auch zu den niedrigeren Gattungen des Individuellen und den bloßen Modificationen der Kunst herabsteigen: wer wird z. B. jene Contraction durch die Form, welche wir Holz nennen, wer wird den Begriff dieser Substanz aus der Vorstellung eines Tisches, Stuhles oder Bettes herleiten wollen? So nimmt die Materie im höchsten Verstande alle Formen an, ohne durch irgend eine dargestellt zu werden. Nullas habet dimensiones, ut omnes habeat. Aber jene Unendlichkeit von Formen, welche sie annimmt, nimmt sie nicht von einem andern und gleichsam nur äusserlich an, sondern sie bringt ‖ sie 32
aus sich selbst hervor. Sie ist nicht jenes prope nihil, wozu einige Philosophieen sie haben machen wollen, und darüber mit sich selbst in Widerspruch gerathen sind; nicht ein reines, leeres, nackendes Vermögen, ohne Wirksamkeit, Vollkommenheit und That. Wenn sie für sich selbst keine Form hat, so ist sie nicht davon entblößt, wie das Eis von der Wärme, oder der Abgrund von dem Lichte: sie gleicht der kreißenden Gebährerinn, wenn sie die Frucht aus ihrem Schooße drängt.

Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchsten Wesens, dessen Erkenntniß ausser dem Bezirke des menschlichen Verstandes liegt, können wir uns auf diese Weise hinaufschwingen; wohl aber zu der Einsicht, welchergestalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in allem ist, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr und durch sie nur Ein Wesen ausmachen. Diese Einheit zu erkennen ist der Zweck aller Philosophie und Erforschung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, sind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich, und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches ‖ nie bey der 33

Meynung, jedes Ding sey Körper, entweder einfach wie der Aether, oder zusammengesetzt, wie die Gestirne und andere Wesen dieser Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieser Meynung suchen die Gottheit nicht ausser dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, sondern innerhalb der Welt und in den Dingen; und dieses allein macht den Unterschied zwischen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweisen aus.

Auch Aristoteles und seine Nachfolger lassen die Formen aus dem inneren Vermögen der Materie vielmehr hervorgehen, als auf eine andere gewissermaßen äusserliche Weise darin erzeugt werden; aber anstatt das wirksame Vermögen in der innerlichen Bildung der Form zu erblicken, haben sie es hauptsächlich in der Entwickelung derselben nur erkennen wollen; da doch die vollendete, sinnliche und ausdrückliche Erscheinung eines Dinges nicht der hauptsächliche Grund seines eigentlichen Daseyns, sondern nur eine Folge und Wirkung desselben ist. Die Natur bringt ihre Gegenstände, nicht wie
34 die Kunst durch Wegnehmen und Zusammenfügen, son- ‖ dern allein durch Scheidung hervor. So lehrten die weisesten Männer unter den Griechen, so die Morgenländer; und Moses, da er die Entstehung der Dinge beschreibt, führt das allgemeine wirksame Wesen also redend ein: die Erde bringe hervor lebendige Thiere; das Wasser bringe hervor sein Lebendiges. So viel, als überhaupt: es bringe die Materie hervor. Denn bey Mose ist das materielle Princip der Dinge Wasser. Den wirksamen Verstand nennt er Geist. Dieser schwebte auf dem Wasser, und es wurde Schöpfung. Alles geht, durch Scheidung, allmählich aus dem Gewässer hervor.

IV.

Von dem Einen.

So ist das Universum Eins, unendlich, unbeweglich. Es giebt nur Eine absolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele ist nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Wesen. Eins das Größte ‖
35 und Beste, zu dessen Wesen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende, noch Grenze, noch irgend eine letzte Bestimmung zu haben. Es ist also unendlich und unermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht

verändern, weil ausser ihm kein Ort vorhanden ist. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daseyn sein eigenes Daseyn ist. Es kann nicht untergehen, weil nichts ist, worin es übergehen könnte. Es kann weder wachsen noch abnehmen, weil sich das Unendliche, zu dem keine Verhältnisse passen, so wenig vermindern als vermehren läßt. Es ist keinem Wechsel unterworfen; weder von aussen, da ihm nichts äusserlich ist; noch von innen, weil es alles, was es seyn kann, zugleich und auf Einmal ist. Seine Harmonie ist eine ewige Harmonie und die Einheit selbst. Es ist nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. Es ist nicht Form und ertheilt keine Form oder Gestalt, weil es selbst Jedes und das Gesammte, Eins und Alles ist. Es kann weder gemessen, noch zum Maaß genommen werden. Es faßt und umfaßt sich selbst nicht, weil es nicht größer ist als es selbst. Es wird nicht gefaßt und || umfaßt, weil es nicht kleiner ist als es 36
selbst. Es vergleicht sich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eins und ein anderes, sondern Eins und dasselbe ist.

Da es Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, so hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, so ist es nicht zusammengesetzt. Es ist auf gleiche Weise das Gesammte und ein Jedes, Alles und Eins; also Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine Höhe beträgt nicht mehr als seine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es ist keine Sphäre. In einer Sphäre sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie einerley Grenze haben; in dem Weltall hingegen sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie k e i n e Grenze haben, sondern unendlich sind. Wo kein Maaß ist, da sind keine Verhältnisse, noch überhaupt Theile, welche sich vom Ganzen unterschei- || den. Ein Theil des Unendlichen wäre 37
selbst ein Unendliches; also Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterschieden werden; denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. Auch Du bleibst immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und ausser allem Verhältnisse gegen dasselbe, du magst ein Mensch, eine Ameise oder eine Sonne seyn. Dasselbe gilt

von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verschiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Universo ist der Körper nicht vom Puncte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unter-
38 schieden *). Es ist || lauter Mittelpunct; oder sein Mittelpunct ist überall, und sein Umkreis nirgend. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter sagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls seinen Sitz, sey der Mittelpunct eines jeden Wesens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eines Alles ist. Die einzelnen Dinge, welche sich einander unaufhörlich verändern, suchen kein neues Daseyn, sondern nur eine andere Art des Daseyns. Sie sind; aber sie sind nicht alles, was seyn kann, in der That und zugleich. Dieselbe Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes bestimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menschen, einer Pflanze, oder sonst eines einzelnen Dinges bestimmen. Alle gehören zu Einem Daseyn; nur nicht auf dieselbe Weise. Das Universum aber begreift nicht allein alles Daseyn, sondern auch alle Weisen des Daseyns in sich; es ist alles, was seyn kann, in der That, zugleich, vollkommen,
39 und auf eine schlechterdings einfache Weise. || Was die Verschiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, beruhet auf Zusammensetzung, Figur und andern Modificationen der Substanz, welche in sich immer dieselbe bleibt. In diesem Verstande sagt Salomo, es geschehe nichts neues unter der Sonne. Alles ist Eitelkeit, ausser dem unveränderlichen allgegenwärtigen Einzigen; seine Substanz ist die Einzige Substanz; alles ausser ihm ist Nichts.

Die zahllose Menge der Wesen befindet sich also im Weltall nicht wie in einem bloßen Behältnisse, oder Raume; sondern es sind diese Heere der einzelnen Dinge, gleich den Säften und dem Blute in dem Leben eines Leibes. Wie die menschliche Seele, untheilbar und nur Ein Wesen, dennoch jedem Theile ihres Leibes ganz gegenwärtig ist, indem sie zugleich

*) Im Universo ist der Körper nicht vom Puncte unterschieden, weil Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Actus im Unendlichen eins und dasselbe; der Punct aber die Potenz der Linie, die Linie die Potenz der Fläche, die Fläche die Potenz des Körpers ist. Es ist genau dieselbe Vorstellungsart, welche sich im Spinoza findet. Man würde aber sowohl den Bruno, als den Spinoza sehr übel verstehen, wenn man ihnen die ungereimte Meynung beymäße, es
38 könnten Linien aus Punc- || ten, Flächen aus Linien, Körper aus Flächen zusammengesetzt werden. Alle Figuration ist bey ihnen bloße äusserliche Determination durch Bewegung. ||

das Ganze desselben zusammen hält, trägt und bewegt: so ist auch das Wesen des Weltalls im Unendlichen Eins, und nicht weniger in jedem der einzelnen Dinge, welche von uns als Theile desselben angesehen werden, gegenwärtig; so daß in der That das Ganze und jeder Theil, der Substanz nach, nur Eins ist. Diese nannte da- || her Parmenides mit Recht 40
das Eine, Unendliche, Unwandelbare. Und wie auch seine Lehre, von der wir keine recht bestimmte und zuverlässige Nachricht haben, übrigens beschaffen gewesen seyn mag, so stehet überhaupt doch dieses einmal fest: daß alles, was wir an den Körpern, in Ansehung ihrer Bildung, Eigenschaften, Figur, Farbe und anderer Beschaffenheiten verschiedenes wahrnehmen, nichts als äussere Gestalt Einer und eben derselben Substanz sey, eine veränderliche Erscheinung eines unveränderlichen ewigen Wesens; und daß in diesem Wesen alle Gestalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unsichtbaren Glieder. Durch die Entwickelung dieser Glieder wird keine andere neue Substanz hervorgebracht, sondern nur eine vollendete Begebenheit vor Augen gestellt.

Die Bemerkung von dem Samen in Absicht der thierischen Glieder, gilt auch von der Speise in Absicht der Säfte, des Blutes, des Fleisches, des Samens selbst; eben so wieder von den andern Dingen, welche vor der Speise vorhergehen; und so von Stufe zu Stufe immer weiter hinauf, bis wir zu einem physischen allgemeinen Wesen, und am || Ende zu jener 41
ursprünglichen allgemeinen Substanz gelangen, welche Eine und dieselbe für alle Dinge, und das Wesen aller Wesen ist. Wie der Künstler seine Materie jedem Maaße, jeder Gestalt und Absicht unterwirft, die Dinge seiner Kunst aber nie die Materie selbst, sondern nur Dinge von und aus dieser Materie werden, so ist alles was zu den Verschiedenheiten der Geschlechter, Arten und Eigenschaften gehört, was durch Geburt, Auflösung, Wechsel und Wandel zum Daseyn gelangt, kein wahrhaftes Wesen, und sein Daseyn kein eigentliches Daseyn, sondern es gehört nur zu den Beschaffenheiten und dem Zustande des Wesens, welches in sich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele, überhaupt das allein Wahre und Gute ist.

Daß allem Zusammengesetzten und Theilbaren etwas nicht Zusammengesetztes und Einfaches zum Grunde liege, und jenes auf dieses zurückgeführt werden müsse, ist eine anerkannte allgemeine Wahrheit. Auch ringt der menschliche Verstand unaufhörlich darnach, diese Einheit zu ergründen, und läßt nicht

42 ab mit Forschen und Streben, bis er || entweder sie selbst in den Dingen, oder wenigstens für seine Vorstellung ein Bild der Aehnlichkeit von ihr gefunden hat.

So haben Einige, um sich die Art und Weise des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Wesen vorzustellen, jene besonderen Substanzen als aus der Einheit entspringende Zahlen betrachtet. Andere wollten lieber das Substanzielle Princip als einen Punct, und die einzelnen Wesen als Figuren ansehen. Die erste Ansicht ist die reinere und bessere. Sie gehört der Pythagoräischen Schule, von welcher Plato sich nur aus Eitelkeit entfernte. Denn sicher war es ihm nicht unbekannt, daß Einheit und Zahlen den Punct und die Figuren bestimmen; diese also jenen, nicht jene diesen zum Grunde liegen: oder man müßte behaupten wollen, daß die unkörperliche Substanz die körperliche voraussetze. Maaß ohne Zahl läßt sich nicht denken; folglich sind die arithmetischen Vorstellungen und Begriffe schicklicher, als die geometrischen, um uns durch die Menge der Wesen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Princips zu leiten,
43 welches allein Substanz || und die Wurzel aller Dinge ist. Unmöglich kann dieses Wesen durch ein eigentümliches Wort, oder sonst auf eine bestimmte, mehr positive als negative Weise bezeichnet werden. Darum haben es Einige Punct, Andere Einheit, wieder Andere das Unendliche, jeder nach dem Gesichtspuncte, aus dem er es betrachtete, genannt.

Wie unser Aufsteigen zu demselben, so ist sein Herniedersteigen zu uns. Wir erzeugen, durch Zusammenfassen des Mannichfaltigen, Einheit des Begriffes; das erste Princip erzeugt, indem es seine Einheit entwickelt, die Mannichfaltigkeit der Wesen. Es nimmt aber dadurch, daß es zahllose Arten und Geschlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, für sich selbst keine Zahl, kein Maaß noch Verhältniß an; sondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Wenn wir also einen einzelnen Menschen ansehen, so nehmen wir nicht eine besondere Substanz, sondern die Substanz im besonderen wahr.

Demjenigen, welcher unseren Betrachtungen bis hieher gefolgt ist, kann die Behauptung des Heraklit von der durch-
44 gängigen Coincidenz des Entge- || gengesetzten in der Natur, welche alle Widersprüche enthalten, aber zugleich sie in Einheit und Wahrheit auflösen muß, nicht mehr anstößig seyn. Von dieser Coincidenz giebt uns nicht allein die Mathematik manche Beyspiele und Beweise; sondern wir finden ihre Wirklichkeit

auch auf jedem andern Wege bestätigt. Muß nicht das Principiatum von seinem Principio allemal wesentlich verschieden seyn? Kälte und Wärme, jedes im niedrigsten Grade, verlieren sich in Eine und dieselbe Eigenschaft, und beweisen die Identität ihres Princips, dessen Modificationen, im höchsten Grade, Resistenz, im niedrigsten, Vereinigung erblicken lassen. Wer sieht nicht, daß Untergehen und Entstehen einerley Quelle haben? Die Liebe des Einen ist der Haß des Andern. In der Substanz und dem innersten Grunde der Dinge ist also Haß und Liebe, Freundschaft und Streit, eins und dasselbe. Wie das Princip der Begriffe verschiedener und sich einander aufhebender Gegenstände, nur Ein Princip der Erkenntniß ist; so ist auch das Princip verschiedener und sich einander aufhebender wirklicher Dinge, nur Ein Princip des Daseyns. Die Mannichfaltigkeit der Ver-‖änderungen eines Subjects verhält 45
sich, wie die Mannichfalitigkeit der Empfindungen durch Einen und denselben Sinn.

Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äussersten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum nachzuforschen. Den Punct der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte; sondern, aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln; dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst.

Das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit und Seligkeit beruhet auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt. Wir ergötzen uns an der Farbe, aber nicht an einer einzelnen, sondern der Vereinigung verschiedener. Es ist eine schwache Rührung, die ein musikalischer Ton für sich allein zuwege bringt; die Zusammenstimmung vieler Töne aber setzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung irgend eines besonderen Gegenstandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Wesen erfahren, welches alles, was ‖ That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff, mit 46
der Erkenntniß der Quelle aller Erkenntniß? Je mehr unser Verstand die Art dieses allerhöchsten Verstandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich ist, annimmt, desto richtiger wird unsere Einsicht in das Ganze seyn. Wer dieß Eine faßt, der faßt alles; wer dieß Eine nicht faßt, der faßt nichts. — Was Odem hat, erhebe sich zum Preise des Hohen und Mächtigen, des allein Guten und Wahren; zum Preise des unendlichen Wesens, welches Ursache, Princip — Eins und Alles ist. ‖

47

Beylage II.

Diokles an Diotima[a]) über den Atheismus.[22])

Geliebteste Diotima!

Alles, was wir von der Geschichte des einzelnen Menschen sowohl, als des menschlichen Geschlechtes wissen, lehret uns, daß der Atheismus lange nach der Verehrung einer Gottheit, oder nach der Religion entsprungen ist, und seinen Grund in einem Nachdenken hat, welches schon eine gewisse Uebung des Verstandes voraussetzt.

Zur Erkenntniß der Gottheit hingegen, zu irgend einer Verehrung derselben, oder zur Religion, führet den Menschen die ganze innere Einrichtung seiner Natur. ‖

48 Diesen Gedanken näher zu bestimmen, so kann zwar die Trauer über einen Helden, einen Weisen oder Wohlthäter, welchen uns der Tod entriß, die Hoffnung, und folglich auch die Vorstellung in uns erregen, daß derselbe noch am Leben sey; wir gelangen aber, wenn wir bloß dieser Spur in der Geschichte der Menschheit folgen, nicht weiter, als zu den Geistern von Fingals Vätern, oder zu den Laren der alten Perser und Hetrusker.

Auch gebe ich zu, daß die Furcht, sie sey nun dem Menschen natürlich wegen der Schwäche seiner physischen Wehr, oder zufällig in ihm, weil er einige seiner ursprünglichen Kräfte verloren hat, uns antreibt, alles um Hülfe anzurufen, was uns umgiebt; aber dieß ist bloß die Quelle solcher Täuschungen, wie einst die Täuschung des Demosthenes war, da er, auf seiner Flucht, ein Gesträuch um das Leben bat.

Das prachtvolle Schauspiel dieses Weltalls hingegen; der ehrfurchterregende Anblick der Sonne, des gestirnten Himmels, eines Regenbogens; die unendlichen Mannichfaltigkeiten der Natur, welche durch alle Sinne zugleich auf die noch leere Seele ‖
49 des Menschen wirkten, ergriffen dieselbe ganz, und brachten in

---

a) *Die erste Ausgabe statt dessen regelmäßig:* Diotime.

ihr eine lebhafte, obgleich bloß allgemeine, noch durchaus verworrene Vorstellung, ohne bestimmten Begriff hervor. Dieses Chaos ordnete sich allmählich. Die Gegenstände erhielten ihre Umrisse, vereinzelten, trennten sich; und die Begriffe von Zahl und Größe fingen an hervorzutreten. Auf die erste verworrene Vorstellung, auf jene allgemeine Erschütterung der Seele folgte ein sinnloses Staunen; aber bald hernach machte der Drang der Bewunderung sich gewaltsam Raum, und ehe der Mensch sich zu besinnen vermochte, fühlte er schon Regungen der Sehnsucht und Anbetung in sich entstehen. Dieß ist der Augenblick, in welchem sein sittliches Organ zuerst sich äusserte.

Die Anzahl der Gegenstände aber, sobald der Mensch angefangen hatte, sie zu unterscheiden, war für seine Fassungskraft zu groß. Seine Aufmerksamkeit blieb daher vorzüglich auf denjenigen gerichtet, welcher ihm als der größte, schönste und glänzendste erschien; und dieser Gegenstand wurde nun vor allem Uebrigen in seinen Augen das Höchste. ||

Mir scheint es keineswegs ungereimt, anzunehmen, daß 50
dieser Hang zu dem, was den stärksten Eindruck erregt, gewisse Thiere eben sowohl, als den Menschen zu Handlungen bestimmte, welche eine Art von Verehrung anzudeuten scheinen; so wie jedes heftige Gefühl im Thiere wie im Menschen analoge Ausdrücke und Handlungen erzeugt, welche Freude, Traurigkeit und Angst verrathen, und die Quelle sind, woraus wir die ersten Elemente der Sprache geschöpft haben.

Ich will diesen natürlichen und einfachen Gang des Menschen zu der dunkeln Erkenntniß irgend eines über ihn erhabenen Wesens, von welchem er sich abhängig fühlt, nicht weiter verfolgen. Genug, wenn wir deutlich eingesehen haben, daß der Keim des Atheismus in dem ersten Kindesalter der Menschheit nicht Wurzel fassen konnte.

Von dem sittlichen Organ, und den daraus entspringenden Gefühlen, in so fern sie zur Erkenntniß der Gottheit leiten können, rede ich nicht; weil dieses Organ in jedem einzelnen Menschen zu verschieden, und bisher noch zu wenig zergliedert wor- || den ist, als daß auf eine allgemeine Annahme desselben 51
gerechnet werden dürfte.

Nachdem nun der Mensch, von jenem dunkeln und noch rohen Gefühl einer über die seinige erhabenen Macht ergriffen, nach und nach seine Zeichen vermehrt, seine Einbildungskraft bereichert und geordnet, und die Kräfte seines Verstandes geübt hatte, versuchte er, um sich mit dieser Macht in ein näheres Verhältniß zu setzen, das bisherige dunkle Gefühl von ihr

in einen deutlichen Begriff zu verwandeln. Er gab dem Wesen, welches er Gott nannte, einen bestimmten Umriß, eine Gestalt; und dieser Gott wurde jetzt ein Gegenstand, womit auch sein Verstand und seine Einbildungskraft sich beschäftigen konnten. Und da, mit der Vermehrung seiner Verhältnisse, zugleich sein sittliches Gefühl war erweitert und in Uebung gesetzt worden, so theilte er überdieß noch seinem Gotte Sitten mit. Der Erfolg dieses doppelten Versuches war, daß der Mensch einen Gott nach seinem Bilde geschaffen hatte; woraus bald eine Mehrheit von Göttern entstand.

Als hierauf die Philosophie ihren Ursprung nahm, das
52 ist: als der Mensch sich einen hinläng- || lichen Vorrath von Zeichen und Begriffen zur inneren Betrachtung, zur Vergleichung und Verknüpfung, kurz zu den höheren Verrichtungen des Verstandes gesammelt hatte, drangen sich ihm zuerst lauter Gegenstände auf, welche mit dem Physischen zusammenhingen. Alles war bestimmt; alles hatte seinen Umriß; und da es der Mensch leichter fand, dergleichen scharf gezeichnete, selbst den gröbsten Werkzeugen seiner Sinne noch entsprechende Gegenstände zu behandeln, so vernachläßigte er seine inneren Gefühle[a]), um sich bloß mit Begriffen zu beschäftigen.

Der Mensch (als ein mit Vernunft begabtes Wesen) hat einen äusserst merkwürdigen Trieb, welcher genauer zergliedert zu werden verdiente. Er spürt nämlich, sobald seine Selbstthätigkeit sich zu äussern angefangen hat, überall den Ursachen nach: entweder, weil er jeden Augenblick, wo ihn seine Willenskraft zu einer Handlung bestimmt, sich als Ursache fühlt, und er daher, in allem was er sieht, sein Gleichartiges, sein Ich, das Handelnde sucht; — oder, weil ihn sein Hang zum Schönen, Reichhaltigen, Einfachen und Vollkommenen
53 auf jene Verknüpfung von Ursache und Wirkung || führt, die zur Bildung eines Ganzen gehört; — oder auch endlich, weil er beym Heraufsteigen zur Ursache einen Leitfaden zu finden hofft, womit er in die Tiefen der Zukunft, die ihn ruft, sich hinab wagen könne.

Dieser Trieb also spornte den Menschen an, die Ursache des Weltalls zu erforschen; da aber, um den Begriff dieser Ursache auch nur unvollkommen zu bilden, nicht allein die vollständige Masse der Zeichen für unsere physischen Begriffe, sondern auch eine Sprache, das Unendliche unserer inneren Gefühle[b]) darzustellen, erfordert wird; so ist offenbar, daß

a) *Erste Ausgabe:* Empfindungen
b) *Erste Ausgabe:* Empfindungen

der Mensch in diesem zu einer solchen Erforschung noch unreifen Zustande, sich mit der bloßen Erkenntniß des Weltbaues hätte begnügen müssen. Um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, hatte er sich den allgemeinen Begriff der Materie gebildet, den ihm seine äusseren Sinne mit Klarheit angaben. Von diesem Begriffe zu den Atomen war der Uebergang natürlich und nothwendig. Das kleine, aber bestimmte, noch in die Sinne fallende Atom war das Aeusserste alles Sichtbaren und Fühlbaren. Alle Atome zusammen machten diese Welt aus. ||

Eins fehlte jetzt noch dem Menschen zur vollständigen 54
Lösung[a]) seiner Aufgabe, und es war ihm leicht, dieses Eine hinzuzufinden. Er schrieb der Materie das Princip einer inneren, mit ihrer Natur verknüpften Bewegung zu; durch Hülfe dieser verborgenen Kraft, glaubte er den Grund, die Entwicklung und Ewigkeit der Welt, gleichsam mit Augen zu sehen; und die Frage von der Entstehung derselben und der Quelle ihrer Beschaffenheiten hielten die Weisen der damaligen Zeit für hinlängich beantwortet, wenn sie sagten: die Welt ist da und ist so beschaffen, weil sie da und so beschaffen ist. Dieß ist der einfache und vollkommene Atheismus. Die Gottheit war nunmehr entbehrlich geworden; man verlachte, als erträumte Wesen, die Götter, die man sich gebildet hatte; und das Ansehen, welches diese noch eine Zeitlang bey dem Volke behielten, hatten sie, wie Monarchen und Despoten das ihrige, bloß dem sie umgebenden Heere ihrer Diener zu verdanken.

Man nahm indessen eine gewisse Regelmäßigkeit in der Folge der Naturerscheinungen wahr; fühlte in sich selbst ein inneres, die Materie modificiren- || des Princip, welches man Seele 55
nannte: und von diesem Princip bis zur Wahrscheinlichkeit, daß das ganze Weltall von einem ähnlichen Princip modificirt werde, war nur noch ein kleiner Schritt.

Sokrates erschien; dieser überschwengliche Geist, der es zuerst mit Ernst wagte, sein Inneres zu durchforschen. Er entdeckte darin eine andere Welt, weit reichhaltiger,[b]) als diejenige, welche seine äusseren Sinne ihm offenbarten; eine Welt, worin der Mensch einigermaßen erfährt, was Hervorbringen ist; indessen er in jener[c]) nur leidend wahrnimmt, was hervorgebracht wird. In der Regelmäßigkeit der Natur erblickte Sokrates Gesetze; und sein innerer Sinn ver-

a) *Erste Ausgabe:* Auflösung
b) *Erste Ausgabe:* eine andere, weit reichhaltigere Welt
c) *Zusatz der ersten Ausgabe:* letzten

folgte diese Spur hinauf bis zu dem höchsten Gesetzgeber, der sowohl die Dinge als ihre Gesetze erschafft, und dessen Begriff durch die physische Welt nicht gegeben, sondern nur veranlaßt werden kann.

Wahre Gotteserkenntniß, (soweit der Mensch in dieser Lage derselben fähig ist), und vernünftige Gottesverehrung hatten jetzt in dem Herzen solcher Männer ihren Sitz, welche, gleich dem Sokrates, das Endliche der physischen, und das Un-
56 endliche der || andern Welt erkannten, mit welcher a) sie sich, dem Wesen nach, in inniger Verbindung fühlten.

Was den übrigen großen Haufen betrifft, so hatte die Politik, welche immer vorwärts schreitet und ihr Ziel nie aus den Augen läßt, welche Götter und Göttersprüche, Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit bloß nach ihrem Zwecke modificirt, sich jeder Gattung der Religion und des Gottesdienstes bemächtigt; und da auch sie zuletzt sich gezwungen sah, durch Einmengung einiger Philosophie der Religion und dem Gottesdienst ein dauerhafteres Ansehen zu verschaffen, so entstand hieraus jenes seltsame Gemisch, welches seitdem so oft und fast in jedem Zeitalter wieder zum Vorschein gekommen ist; jenes Gemisch, welches aus der Gottheit ein Ungeheuer von so vielen inneren Widersprüchen macht, daß es sich selbst zernichtet, und einen zweiten Atheismus erzeugt, der seinen Grund in einem sehr natürlichen Unglauben hat.

In den letzten finsteren Jahrhunderten der Barbarey befanden sich Philosophie und Religion in einem so traurigen Zustande, die Dummheit hatte mit den vortrefflichsten Ideen
57 des Plato und Aristo- || teles einen so langwierigen und vielfachen Mißbrauch getrieben, und dieser Mißbrauch ging zuletzt so weit, daß jeder Versuch, Hand an das daraus entstandene Gewirr zu legen, um es wieder in Ordnung zu bringen, Unsinn gewesen wäre.

Cartesius war einer von denen, welche dieses am lebendigsten erkannten. Er urtheilte, daß vor allen Dingen jene ungeheure, despotisch herrschende Philosophie gestürzt werden müsse; und dieses kühne Vorhaben führte er mit vieler Geschicklichkeit und Klugheit aus. Er ergriff die einzige Maaßregel, welche mit Erfolg ergriffen werden konnte. An die Stelle der alten Philosophie führte er eine neue ein, die im Grunde nicht viel besser als jene alte war, die er aber dem Tone seines Zeitalters, welches bloß am Geistreichen hing, so vollkommen anzupassen

---

a) *Zusatz der ersten Ausgabe:* letzten

wußte, daß seine Lehre, indem sie den Flug einer lebhaften, aber noch regellosen Einbildungskraft begünstigte, überall Liebhaber und Beyfall fand. Ein jeder war stolz darauf, nach seiner eigenen Weise eine Philosophie zu Stande bringen zu können; und dieses stürzte das Ungeheuer zu Boden. ||

Der raschen, von ihren Banden kaum befreyten, noch un- 58
gezähmten und zügellosen Einbildungskraft däuchte jetzt nichts mehr dunkel noch unmöglich. Da man ehemals bloß die Welt aus der Materie gebildet hatte, so gelang es nunmehr, einen Gott daraus zu machen; und hieraus entstand jener Proteus eines zweydeutigen Atheismus, der, nach jeder Vorstellungsart sich bequemend, unter einer und ebenderselben Gestalt, uns, nach Belieben, bald ein Chaos, bald einen Gott zeigt.

Indessen waren große Geister, in ihrer Muße, beschäftigt gewesen, die übergebliebenen kostbaren Keime der Geometrie, welche die tiefsinnigen Alten aus der sichtbaren Welt abgesondert hatten, zu sammeln. Diese Keime, mit Sorgfalt gepflegt, hatten das glücklichste Gedeihen; und aus ihnen sproßte eine intellectuelle Welt hervor, die dem Anschein nach eben so reich, als die wirkliche sinnliche Welt, und selbst als die sittliche war, welche Sokrates zuerst entdeckt hatte.

Gleichwohl schränkte sich alles, was durch den mühsamen Fleiß dieser Männer war errungen worden, bloß auf zwey, aber allerdings sehr wichtige || Vortheile ein. Der Eine war: 59
man hatte dem Verstande die möglich beste Uebung verschafft; der Andere: mit der Wahrheit war man so vertraut geworden, daß man sie nirgend mehr vermissen wollte. Im Grunde war jedoch diese, eine so reizende Form tragende, Geometrie nichts als ein körperloses Schattenwesen; oder richtiger, ein bloßes Werkzeug, — der Leyer des Orpheus gleich, welche Thiere und Bäume nur alsdann an sich zog, wenn sein erhabener Gesang sich dazu hören ließ.

Endlich setzten sich einige große Geister in den Besitz der Geometrie. Keppler, Newton, Huygens führten sie von neuem zur Naturlehre zurück, von welcher sie sich abgesondert hatte. Alle ihre seit jener Trennung erworbene Reize theilte sie nun der Naturlehre mit; gab derselben schärfere Umrisse; legte ihr das Gewand der Wahrheit an, und bereicherte sie mit den Entdeckungen und Beweisen von den Gesetzen der Materie, deren Richtigkeit und Wirklichkeit durch die Folge der Naturerscheinungen bestätigt wurde.

Der Mensch hatte Ursache stolz auf seine bisherigen Bemühungen zu seyn. Es war ihm gelun- || gen zu begreifen, 60

was er sah und was er fühlte. Er hatte die gegen ihn gekehrten Seiten des Weltalls genau beleuchtet, hatte sich eine Mechanik gebildet, welche die Materie nach seinen Bedürfnissen modificirte, und hatte in gewisser Absicht die Naturlehre seiner Herrschaft unterworfen.

Unwissend war er noch als eingeschränktes Wesen; aber zugleich wissend, als verständiges Wesen, indem er[a] von dieser göttlichen Geometrie sich keinen Schritt entfernte.

Zu dieser Höhe brachten Newtone unsere Kenntnisse in der Naturlehre, und überall lag derselben Wahrheit zum Grunde. Diese großen Männer hatten gleichsam die Handgriffe der Gottheit bey ihren Werken aufgespürt; sie hatten die Gesetze der Bewegung, der Anziehungskraft, der Schwere, und so vieler anderer Kräfte, oder auch so vieler verschiedener Modificationen nur einer und ebenderselben Kraft, aus sichtbaren und fühlbaren Wirkungen derselben bewiesen; aber niemals erröthеten sie, ihre Unwissenheit in Absicht der ersten Ursache von diesem allem zu gestehen. Die Folge davon war, daß der erreichte
61 bewundernswürdige Umfang ihrer wirk- || lichen Erkenntnisse, verbunden mit der Einsicht ihrer Unwissenheit, sie dem großen Beweger des Alls näher brachte, und sie mit Anbetung gegen ihn erfüllte.

Newton erstaunte mit Recht über seine Entdeckungen, deren Grenzen jedoch sein großer Verstand erkannte. Seine Nachfolger erstaunten auch darüber; aber stolz, soviel von ihm gelernt zu haben, und zugleich eifersüchtig auf seinen Ruhm, wollten sie wissen, was dieser große Mann zu wissen sich nie angemaßt hatte. Sie sahen mit ihren Augen die erstaunlichen Wirkungen, welche sie, mit Hülfe seiner erhabenen Mechanik, auf die Materie, die sie unter Händen hatten, hervorzubringen vermochten; und zogen nun hieraus folgenden Schluß. Wenn die Ursache der Anziehung, der Schwere, der Bewegung, des Denkens, kurz alles dessen, was zu der sogenannten metaphysischen Welt gerechnet wird, Materie wäre, obgleich eine weit feinere, als diejenige ist, welche wir mit unseren unvollkommenen Augen sehen; so müßte auch auf diese weit feinere Materie eine solche Anwendung unserer Mechanik möglich seyn, daß dadurch die
62 Wirkungen der Schwere, || der Anziehung, des Vermögens zu denken, u. s. w. sich hervorbringen ließen. Sollte es nun unserer glücklichen Einbildungskraft gelingen, den Mechanismus oder die Modificationen zu errathen, woraus nothwendiger Weise jene

---

[a] *Erste Ausgabe:* aber zugleich war er zu sicherem Wissen gelangt durch die Weisheit, daß er

Wirkungen, deren Ursache wir suchen, erfolgen müßten; so wäre augenscheinlich dargethan, daß alles, was wir in der Natur erblicken, nichts als verschiedentlich modificirte Materie sey. Und was anderes, als dieses letztere, dürfen wir vermuthen, da wir wirklich nichts sehen, nichts fühlen noch riechen können, was nicht Materie ist?

Augenblicklich nahm jetzt die glückliche Einbildungskraft dieser Herren ihren Flug, gerade wie zu den Zeiten des Cartesius; nur mit dem Unterschiede, daß die Einbildungskraft seitdem mit den Ideen des an Ideen aller Art fruchtbarsten Jahrhunderts, welches je gewesen ist, sich bereichert hatte: und Cartesius der sein sonderbares Lehrgebäude bloß um seiner andern Absichten willen zu errichten genöthigt war, hätte schwerlich den Muth gehabt, einer mit solchen Materialien versehenen Einbildungskraft, als jetzt die unsrige ist, den Schwung zu geben. ||

Vielleicht ist niemals von den Menschen auf die Ründung 63
eines Systems, und die Mittel, ihm eine leichtere Ausbreitung zu verschaffen, so viel Geist verschwendet worden, als jetzt von den Materialisten auf den zarten und künstlichen Bau ihrer Kügelchen, ihrer Afterkegel, Fasern, Häkchen und Ringe, und auf ihre zu- und ausströmenden Materien verschwendet wurde, durch deren Hülfe sie zwischen Physik und Metaphysik eine so innige Verbindung zuwege brachten, daß nunmehr das Ganze dieses Weltalls die entzückendste Gleichartigkeit, und eine Einfachheit erhielt, die jedes andere Princip, ausser der sich selbst bestimmenden Materie, als überflüssig und entbehrlich ausschloß.

Von dem unwiderstehlichen Reize dieses Systems kann man sich einen Begriff machen, wenn man sieht, daß mit der Philosophie sich abgebende Gottesgelehrte sogar, bey allem Eifer für Orthodoxie, den sie noch haben mögen, die kleine Unbesonnenheit begehen, das Ansehen des Glaubens an die Gottheit, der sie dienen, auf das Spiel zu setzen, bloß um einige Ansprüche auf den schmeichelhaften || Ruhm zu erwerben, daß 64
auch sie eine kleine Welt erschaffen — oder wenigstens zusammen setzen können.

Dieß ist der dritte Atheismus. Seine Quelle liegt in den Anmaßungen einer übermüthig gewordenen Vernunft.

Sie sehen, daß dieser Atheismus, und der erste und älteste, im Grunde einerley Gattung sind; indem beyde die Materie zur einzigen Grundlage haben. Nur ist der Unterschied sehr groß zwischen einer rohen Materie, von welcher man mit Genauigkeit noch keine Gesetze, keine Eigenschaften kennt, und die der

Einbildungskraft nichts als eine todte Masse darbietet: und einer Materie, an welcher so viele Jahrhunderte lang der Fleiß der Menschen sich geübt hat; einer Materie, die von denselben zerlegt worden ist, damit ihre Theile desto besser bearbeitet würden; der man, um eine Größenlehre zu bilden, den Begriff des Umrisses, und um eine Arithmetik zu Stande zu bringen, den Begriff der Zahl entrissen hat, und welche jetzt, nachdem dieß alles wieder zusammengefügt worden ist, als ein völlig ausgebildeter Gegenstand sich der inneren Anschauung darstellt. ||
65 Der erste Atheismus, welcher einer in ihrer Einsicht noch zu beschränkten Vernunft sein Daseyn zu verdanken hatte, verlor sich von selbst, sobald man anfing, auch die sittliche Welt mit Ernst zu betrachten.

Der zweite — ein bloßer, oft aus richtigen Vernunftschlüssen gefolgerter, in Gleichgültigkeit ausartender Unglaube — findet in dem Schooße wahrer Weltweisheit seine Genesung.

Der dritte aber, diese riesenhafte Geburt unseres thörichten Stolzes, wird nicht eher gestürzt werden, als bis der Mensch mit folgenden unläugbaren Wahrheiten sich vertrauter gemacht hat: nämlich, daß die Materie nur ein Wort ist, wodurch man die wirklichen Wesenheiten bezeichnet, in so fern zwischen diesen Wesenheiten und unseren jetzigen Organen Beziehung ist; daß wir von der Materie nicht mehr Eigenschaften wahrnehmen können, als wir Organe haben; und daß, wenn in der Folge unseres Daseyns wir entweder mehr oder andere Organe erlangen sollten, alsdann auch die Materie (wenn man dieses Wort als Zeichen für die in jedem Zustande uns bekannten
66 Wesenheiten beybehalten will) || verhältnißmäßig uns entweder mehr,[a]) oder andere Eigenschaften entdecken wird.

Sie werden lächeln, liebe Diotima, daß ich mir habe einfallen lassen, auf so wenig Seiten einen Gegenstand abzuhandeln, der, um ganz auseinander gesetzt zu werden, einige hundert erforderte. Ich fürchte, unser Freund Jacobi wird eben so darüber urtheilen; dieß sah ich aber nach der Hand erst ein.

Leben Sie wohl, und der alleinige Gott segne Sie.

Den 7ten Sept. 1787. ||

---

a) *Erste Ausgabe:* mehrere

Beylage III.

Seite 72. „Mein kindischer Tiefsinn brachte mich im achten „oder neunten Jahre zu gewissen sonderbaren — Ansichten „(ich weiß es anders nicht zu nennen) die mir bis auf diese „Stunde ankleben.“

Herr Rehberg hat dieser Stelle in seiner Recension meines Gespräches über Idealismus und Realismus (Allg. Lit. Zeit. 1788. zweiter Band. S. 112.) auf eine Weise gedacht, die mich nöthigt, eine Erklärung darüber zu geben.

Es war nämlich jenes Sonderbare, eine von allen religiösen Begriffen ganz unabhängige Vorstellung endloser Fortdauer, welche mich in dem angezeigten Alter, bey dem Nachgrübeln über die Ewigkeit a parte ante, unversehens mit einer Klarheit anwandelte, und mit einer Gewalt ergriff, daß ich ‖ mit einem lauten Schrey auffuhr, und in eine Art von Ohnmacht 68
sank. Eine sehr natürliche Bewegung zwang mich, sobald ich wieder zu mir selbst kam, dieselbe Vorstellung in mir zu erneuern, und der Erfolg war ein Zustand unaussprechlicher Verzweiflung. Der Gedanke der Vernichtung, der mir immer gräßlich gewesen war, wurde mir nun noch gräßlicher; und eben so wenig konnte ich die Aussicht einer ewigdauernden Fortdauer ertragen.

Es würde ermüdend für den Leser seyn, wenn ich die Geschichte dieser sonderbaren Plage hier umständlich fortsetzen wollte. — Erläutern möchte ich sie nicht, wenn ich es auch könnte. Genug, ich brachte es allmählich dahin, seltener davon ergriffen, und, nach einigen Jahren, ihrer ganz los zu werden. Nun vergaß ich auch bald jede Vorsorge, die ich bisher angewendet hatte, sie von mir entfernt zu halten, und glaubte zuletzt nicht mehr, daß sie das Eigene wirklich haben könnte, wodurch sie mir so furchtbar geworden war.

Ohngefähr von meinem siebenzehnten bis in mein drey und zwanzigstes Jahr hatte ich mich in ‖ diesem letzteren Zu- 69
stande befunden, als auf einmal die alte Erscheinung wieder vor mich trat. Ich erkannte ihre Eigene gräßliche Gestalt, war

aber standhaft genug, sie fest zu halten für einen zweiten Blick, und wußte nun mit Gewißheit, sie war! Sie war, und hatte ein in dem Maaße objektives Wesen, daß sie jede menschliche Seele, in welcher sie Daseyn erhielt, gerade so wie die meinige afficiren müßte.

Seitdem hat diese Vorstellung, ohngeachtet der Sorgfalt, die ich beständig anwende sie zu vermeiden, mich noch oft ergriffen. Ich habe Grund zu vermuthen, daß ich sie zu jeder Zeit willkührlich in mir erregen könnte, und glaube, es stände in meiner Macht, wenn ich sie einige Male hintereinander wiederholte, mir in wenig Minuten dadurch das Leben zu nehmen.

Wieviel man nun auch hievon möchte abziehen wollen, so wird es doch immer merkwürdig bleiben, daß eine vom Menschen selbst in ihm hervorgebrachte bloß speculative Vorstellung auf ihn selbst so fürchterlich zurück wirken
70 könne, daß er die Ge- || fahr, sie zu erwecken, mehr scheut, als jede andere Gefahr.

Unmittelbar vor der Stelle, welche diese Erzählung veranlaßt hat, steht in meinem Briefe: „Ich ging noch im Polnischen „Rocke, da ich schon anfing, mich über Dinge einer andern „Welt zu ängstigen.“ Ueber diese Stelle machte der selige Hamann eine Anmerkung, die zwar nicht zum Sinne der Worte, wie sie jedermann verstehen wird, paßt, aber eben deßwegen hier eine gute Wirkung thun kann.

„Dinge einer andern Welt. Quot capita, tot sen-
„sus. Also giebt es so viele Welten, als es Menschen giebt, und
„dennoch nur Eine gemeinschaftliche Natur, die unser Geschlecht
„von allen übrigen Geschöpfen der Erde, des Abgrundes und
„des Himmels unterscheidet. Im genauen Verstande ist nur
„Eine Welt, wie Ein Urheber, Ein Despot seines Werks und
„Eigenthums. Dinge einer andern Welt sind daher nichts
„als gewisse sonderbare Ansichten der uns allein ge-
71 „gebenen gegenwärtigen, veränderlichen sinnlichen || Natur. Die
„Splendida miseria unserer Sprache giebt zu unzähligen Miß-
„verständnissen von ähnlicher Art Anlaß. Alle entia rationis,
„alle Anschauungen und Erscheinungen von Irrthum und Wahr-
„heit, alle Vorurtheile und Voraussetzungen menschlicher Be-
„griffe und Theorieen sind gleichsam Dinge einer andern —
„als wirklichen Welt, die unmöglich mit dem für uns
„unermeßlichen Zusammenhange übereinstimmen können: sondern
„die willkührlichsten Verstümmelungen desselben, welche nach
„den willkührlichsten Gesetzen unserer Einbildungen und Leiden-

„schaften, und den Schranken unserer mannichfaltigen Kräfte „gemäß, theils abgesondert, theils zusammengesetzt werden.“

Von dieser Anmerkung habe ich unter den nachgelassenen Papieren meines Freundes nicht weniger als zehn verschiedene Entwürfe gefunden. Darunter ist mir der eben mitgetheilte, als der planste, wenigstens was den Eingang betrifft, vorgekommen. Nun will ich auch noch den letzten, den er selbst mir den siebenten May 1788. von Münster aus zuschickte, hieher setzen. Den Raum dazu werden || mir diejenigen Leser, welche 72
ich mir bey meiner Arbeit am liebsten denke, gern vergönnen.

„Quot capita, tot sensus. Gesetzt also auch soviel Welten „als Menschen: so unterscheidet sich dennoch unser Geschlecht „durch Eine allen gemeinschaftliche Natur von sämmtlichen übri„gen Geschöpfen der Erde, und es giebt weder mehr Welten „noch mehr Götter; ein einiger Gott und Herr, dessen Meister„stück und Eigenthum *Ἐν και παν* seyn muß. Dinge einer „andern Welt sind also im Grunde nichts, als gewisse son„derbare Ansichten dieses nicht nur zu unserem Standpuncte „(*δος μοι που στω*), sondern auch zu unserem Wirkungs„kreise (*και κινησω την γην*), gegebenen und allein gegen„wärtigen Weltalls. Der Verf. wiederholt also idem dem Sinne „nach, per aliud nach dem Buchstaben. Die Splendida miseria „unserer menschlichen Sprache ist an solchen Mißverständnissen „Schuld. Alle entia rationis, alle Anschauungen von Erschei„nungen, von Irrthum und Wahrheit, alle Vorurtheile und Vor„aussetzungen sind gleichsam Dinge einer andern als wirklichen „Welt, die unmöglich mit dem für uns || unermeßlichen Zu- 73
„sammenhange übereinstimmen können; sondern optische Ver„kürzungen oder Verstümmelungen desselben, welche nach sehr „willkührlichen Gesetzen unserer Einbildungskraft und herr„schenden Leidenschaft, und nach den Schranken unserer mannich„faltigen Sinnlichkeit, theils abgesondert, theils zusammengesetzt „werden.“ [23])

74

Beylage IV.

Seite 80 f. „Das nicht allein. Ich glaube eine verständige „persönliche Ursache der Welt. Lessing. O, desto besser! „Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen!“

Ueber diese Stelle sagt Herder in seinem Gespräche: Gott, S. 133*), folgendes: ||

75 „Lessing hört von einer verständigen, persönlichen „Ursache der Welt, und freuet sich dabey nach seiner Art, daß „er jetzt etwas ganz neues zu hören bekommen werde. Am „Verstande Gottes konnte Lessings Verstand nie zweifeln; seine „Neugierde war also auf die persönliche Ursache der Welt „gerichtet, und darüber konnte er natürlich nichts neues er- „fahren. Der Ausdruck Person, selbst wenn ihn die Theo- „logen gebrauchen, die ihn aber nicht einmal der Welt entgegen „setzen, sondern nur als Unterschied im Wesen Gottes annehmen, „ist, wie sie selbst sagen, bloß anthropopathisch; philosophisch „konnte also hierüber nichts ausgemacht werden.“

Unter den vielen sonderbaren Stellen des Herderischen Gesprächs, nimmt sich diese durch eine gewisse Fülle des Ungemeinen aus. ||

76 Die Frage war, ob die Ursache der Welt, das ist, das höchste Wesen, bloß eine ewige unendliche Wurzel aller

*) [Der ersten Ausg. von 1787, auf welche sich auch alle folgende Hinweisungen beziehen. Die zweite „abgekürzte und vermehrte“ Ausgabe dieses Gesprächs erschien erst dreyzehn Jahre später, und ich habe nichts in ihr gefunden, daß mich hätte nöthigen mögen, etwas von dem in den Beylagen IV. und V. Gesagten zurück zu nehmen, oder auch mich bewegen können, neue Gründe dafür beyzubringen. Gern aber verweise ich hier nochmals auf die Abhandlung über den Pantheismus, von Kraus, und daneben ja hier vornehmlich, auf die vor kurzem erschienene treffliche Schrift
75 über das System des Spinoza, von Her- || bart, unter dem Titel: Gespräche über das Böse.[24]) „Ich vermisse bey Spinoza, sagt der „Verfasser (S. 19.), eben sowohl das Gute in der Höhe, als „das Böse in der Tiefe.“ — Aus dem innersten Grunde meines Herzens und Geistes füge ich diesem vollwichtigen Spruche ein Ja und Amen hinzu.] ||

Dinge, eine natura naturans, eine erste Springfeder, oder ob sie eine Intelligenz sey, die durch Vernunft und Freyheit wirke; und da war meine Meynung: diese erste Ursache sey eine Intelligenz *).

Von einer Intelligenz ohne Persönlichkeit [a]) hatte ich keinen Begriff, und ich bin überzeugt, daß auch Lessing so wenig einen davon zu haben wähnte, als irgend ein Mensch ihn wirklich zu haben im Stande ist.

Einheit des Selbstbewußtseyns macht die Persönlichkeit [a]) aus, und ein jedes Wesen, welches das Bewußtseyn seiner Identität hat [: eines bleiben- ‖ den, in sich seyenden 77
und von sich wissenden Ich], ist eine Person. Wenn ich also, wie Kant behauptet, zweifeln kann, ob mein Bewußtseyn nicht fließend sey, so ist es möglich, daß ich an meiner eigenen Persönlichkeit [b]) (das ist, der wirklichen Identität meines Subjects) zweifle; an der Persönlichkeit [a]) Gottes aber und ihrer durchgängigen Wahrhaftigkeit [c]) kann ich nie zweifeln, sobald ich Gott Bewußtseyn [: In sich seyn und sich wissen, das Ich bin,] zuschreibe. [d])

Wir müssen daher [e]), wenn wir nicht die Region des Denkbaren ganz verlassen und ohne allen Begriff urtheilen wollen, nothwendig der höchsten Intelligenz auch den höch-

*) „Ein Wesen, welches fähig ist, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln, ist eine Intelligenz, ein vernünftiges Wesen; und die Causalität eines solchen Wesens, nach dieser Vorstellung der Gesetze, ein Wille desselben. Ein Wesen, welches durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur wäre, würde die höchste Intelligenz seyn; also Gott.“ Kritik der pr. Vern. S. 225. u. 226. [Kritik der reinen Vern. S. 659. in der ersten Ausg. S. 631.] ‖

a) *Erste Ausgabe:* Personalität
b) *Erste Ausgabe:* eigenen objektiven Personalität
c) *Erste Ausgabe:* Wahrheit
d) *Zusatz der ersten Ausgabe:*
Den Tieren sprechen wir die Personalität ab, weil wir ihnen die deutliche Erkenntnis, worauf das Bewußtsein der Identität beruht, absprechen. Das Prinzip der Personalität aber muß jedem mit Bewustsein begabten Individuo, das ist jedem lebendigen Wesen, zugeschrieben werden.
Mit jedem Grade mehr von Bewußtsein, den wir einem solchen Individuo beimessen, bringen wir es der Person näher, bis derjenige Grad, der es zu einer Intelligenz erhebt, ihm zugleich die Eigenschaft einer Person, das ist eines durch Vernunft sich selbst bestimmenden Wesens, vollständig erteilt.
e) *Erste Ausgabe:* also

sten Grad der Persönlichkeit[a]), [das ist die Vollkommenheit des In sich Seyns und von sich Wissens,] zuerkennen.

Niemand vor Herder, daß ich wüßte, hat hierüber anders gedacht,[b]) und es ist wirklich etwas ganz neues von seiner Seite, wenn er behauptet, Lessing hätte als auf etwas unerhörtes aufmerken müssen, da er von der Ersten Ursache der Dinge, als einem persönlichen Wesen reden hörte. ||
78 Nur deßwegen verdiente diese Sache eine Erörterung, weil der Nichtpersönliche Gott ein nothwendiges Bedürfniß jener dichterischen Philosophie ist, welche zwischen Theismus und Spinozismus gern in der Mitte schweben möchte, und viele Anhänger unter uns gefunden hat. Diese Philosophie geht von dem wahren Satze aus, daß der Göttliche Verstand kein menschlicher Verstand, und der Göttliche Wille kein menschlicher Wille seyn kann. Diesen wahren Satz dehnt sie hernach bis zur Vertilgung der Wurzel alles vernünftigen Denkens und Handelns, des Princips aller Intelligenz, das ist, des persönlichen Daseyns aus, ohne zugleich, mit dem consequenten Spinoza, behaupten zu wollen, daß die oberste Ursache der Dinge keine Intelligenz seyn könne. Was soll ich aber unter einer Intelligenz verstehen, die von allem, was ich mir bey einem verständigen Wesen denke, gar nichts an sich hat? — Schlechterdings Nichts kann ich darunter verstehen; denn nicht nur alle Aehnlichkeit, sondern auch alle mögliche Analogie wird durch die Wegräumung des persönlichen Daseyns aufgehoben, so daß kein Schatten noch Schimmer
79 eines || Wesens, nicht einmal soviel als zu einem Hirngespinst erfordert wird; sondern nur ein Wort ohne Sinn, ein bloßer leerer Schall übrig bleibt.

Was nun eine solche verständige, ja auch weise und gütige Ursache der Dinge, die weder extramundan, noch supramundan, auch nicht die Natur selbst, am allerwenigsten aber ein persönliches Wesen ist, zu dessen Natur es gehört, sich Zwecke vorzusetzen — bey der philosophischen Anwendung ihres undenkbaren Begriffs erfahren, und in welche Collisionen sie mit der Natur, und hinwieder die Natur mit ihr gerathen müsse, braucht nicht erst errathen zu werden, sondern liegt in mehr als einem Beyspiele jedermann vor Augen.

Wider diese, Vernunft und Sprache verwirrende, Predigt

---

a) *Erste Ausgabe:* Personalität

b) *Erste Ausgabe:* Meines Wissens war vor Herder niemand, der hierüber anders dachte,

(ich weiß kein anderes Wort) habe ich mich schon in der ersten Ausgabe der Briefe über Spinoza erklärt, und meine Absicht, sie durch eine gründliche Darstellung des in allen seinen Theilen fest zusammenhängenden unbekehrbaren Spinozismus zu stören, frey entdeckt *). Ausführlicher || äusserte ich mich nach- 80
her darüber in den Betrachtungen über den frommen Betrug, a) und versprach, die Unmöglichkeit eines Mittelsystems zwischen Theismus und Spinozismus, und das Ungereimte ihrer Vermischung, in dieser zweiten Auflage in ein noch helleres Licht zu stellen. Die unmittelbar folgende Beylage wird mehr über diesen Gegenstand enthalten, den ich nicht aus den Augen zu lassen Willens bin.

*) Erste Ausgabe. S. 168. 169. u. 170. die Note. *[S. 172 f. dieser Ausgabe].*

a) *Anmerkung der ersten Ausgabe:* Deutsches Museum, Febr. 1788. S. 164—166 die Note. *[WW II. S. 475 f.]*

81

Beylage V.

Seite 82 f. „Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, „daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, „und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, sammt den „Vorstellungen, von höheren Principien abhängt. Ausdehnung, „Bewegung, Gedanke, sind offenbar in einer höheren Kraft ge- „gründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß „unendlich vortrefflicher seyn, als diese oder jene Wirkung; „und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, „der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig a u s s e r „dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon gedenken können, „hebt die Möglichkeit nicht auf."

Hiebey erinnert Mendelssohn: „Dieser Einfall ist ganz in
82 „Lessings Laune. Einer von seinen || Luftsprüngen, mit welchen „er Miene machte, gleichsam über sich selbst hinauszuspringen. „Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe „übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt; dieses „nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus . . . . . Mir ist „niemals eingefallen, auf meine eigenen Schultern steigen zu „wollen, um eine freyere Aussicht zu haben . . . . . Auch „scheinen Sie selbst auf diesen wunderlichen Einfall Lessings „kein sonderliches Gewicht zu legen."

Ich legte gar kein Gewicht darauf, wie es die unmittelbare Fortsetzung des Gesprächs genug zu erkennen giebt; und sehr glücklich hat, nach meinem Urtheile, Mendelssohn diesen Einfall mit einem Versuche, über sich selbst hinaus zu springen, verglichen *). ||

*) B e g r i f f wird hier in der weitesten Bedeutung, für transcendentale Apperception oder reines Bewußtseyn genommen. Ein Genuß, welcher ausser diesem Begriff läge, wäre ein Genuß ohne Genießen.

Ich muß hier noch anmerken, daß Lessing in einer folgenden Unterredung mich über diesen Punct auf Hume's nachgelassene Gespräche ([ü b e r d i e n a t ü r l i c h e R e l i g i o n;] d i e z w e i t e A b t h e i l u n g) verwies. Ich wagte nicht, in meinem ersten Briefe
83 an || Mendelssohn hievon Erwähnung zu thun, weil Lessing die zweite

Desto befremdender mußte es für mich seyn, nachher mehr- 83
mals diese Aeusserung Lessings, als einen Beweis, ich weiß nicht von was für einer, mit dem System, welches ich ihm beygemessen, unverträglich seyn sollenden Theologia Naturali, zu der er sich damit bekannt hätte, herbeygeführt zu sehen.

Anders sind von Herder diese Worte Lessings genommen worden, welcher sie in seinem vierten Gespräche über Gott als einen Beweis anführt, daß Lessing bey Spinoza nur auf halbem Wege stehen geblieben sey, weil er sonst den Begriff sich schon entwickelt haben würde, den dieser Weltweise, als den Grund und Inbegriff aller Kräfte, genugsam darstelle. —

„Wie" (sagt der Theophron des [Herderischen] Gesprächs, S. 138.) „wenn ich Ihnen zwar nicht || eine höhere Kraft 84
(als Denken), aber den reellen Begriff nennte, in welchem alle diese Kräfte (die Tausende des Weltalls, deren Philolaus eben gedacht hat) nicht nur[a]) gegründet sind, sondern den sie auch allesammt nicht erschöpfen? Er hat alle Eigenschaften, die Lessing von seiner unbekannten Kraft fordert, „er ist un-
„endlich vortrefflicher, als jede einzelne Wirkung einer einzelnen
„Kraft, und giebt wirklich eine Art des Genusses, der nicht nur
„alle Begriffe übersteigt, sondern auch (zwar nicht ausser,
„aber) über und vor jedem Begriffe liegt," weil jeder Begriff ihn voraussetzt und auf ihm ruhet."

„Philolaus. Und dieser Begriff ist —?"

„Theophron. Das Daseyn. Sie sehen, Lessing ist bey Spinoza nur auf halbem Wege stehen geblieben; sonst hätte er sich diesen Begriff schon entwickelt, den unser Weltweise als den Grund und Inbegriff aller Kräfte genugsam darstellt. Das Daseyn ist vortrefflicher, als jede seiner Wirkungen; es giebt einen Genuß, der einzelne Begriffe nicht nur übersteigt, sondern mit ihnen auch gar nicht auszumessen ist: denn die Vorstellungskraft ist nur || Eine seiner Kräfte, der viele andere 85

Abtheilung nicht genannt, und ich selbst diese Gespräche damals noch nicht gelesen hatte. Ueberhaupt war es mir zuwider, ins Blinde anzuführen, und zugleich schämte ich mich der Nachläßigkeit, diese Gespräche nicht nachgesehen zu haben. Es war mir gegangen, wie dem Er in meinem Hume über den Glauben; ich wollte durchaus nur das Englische Original lesen, und versäumte mir dieses anzuschaffen. ||

---

[a]) *Dieses* „nicht nur" *ist in der ersten Ausgabe, augenscheinlich infolge eines Versehens, ausgefallen.*

Kräfte gehorchen. So ist's bey Menschen: bey allen eingeschränkten Wesen muß es derselbe Fall seyn; und bey Gott?"

„Philolaus. In Gottes Daseyn triffts auf die eminenteste Weise zu, was Lessing von dieser höheren Kraft, die über alles Denken gehen soll, ahnet. Seine Existenz ist der Urgrund aller Wirklichkeit, der Inbegriff aller Kräfte, ein Genuß, der über alle Begriffe geht."

„Theophron. Der aber auch ausser allem Begriffe liegt? Sie sehen abermals, daß Lessing den Knäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrt habe. Die höchste Kraft muß sich selbst kennen; sonst ist sie eine blinde Macht, die von der denkenden gewiß überwunden würde, mithin nicht Gottheit wäre."

An Lessing ist man das Stehenbleiben auf halbem Wege sonst nicht gewohnt; eben so wenig, daß er einen in die Hand einmal genommenen Knäuel nicht ganz entwirrte. Aber Herder sagt auch von Spinoza folgendes in eben dieser Schrift
86 (S. 101 — 103.): „Was fehlte ihm also, daß ‖ er die unend-
„liche Denk- und Wirkungskraft nicht verband, und in dieser
„Verbindung das nicht deutlicher ausdrückte, was er in ihr
„nothwendig finden mußte, nämlich: daß die höchste
„Macht nothwendig auch die weiseste Macht,
„d. i., eine nach inneren ewigen Gesetzen geord-
„nete, unendliche Güte sey?" — — „Es ist immer noch
„jene falsche Cartesische Erklärung, die ihm auch hier sein
„eigenes Licht verbaute. Gedanke und Ausdehnung stehen ihm
„nämlich als zwey unberührbare Dinge entgegen; der Gedanke
„kann nicht durch die Ausdehnung, die Ausdehnung nicht durch
„den Gedanken begränzt werden. Da er nun beyde als Eigen-
„schaften Gottes, eines untheilbaren Wesens, annahm und keine
„durch die andere zu erklären wagte: so mußte er ein Drittes
„annehmen, unter welches sich beyde fügten, und das nannte
„er Macht. Hätte er den Begriff von Macht, wie den Begriff
„der Materie entwickelt: so müßte er bey diesem nothwendig,
„und selbst seinem System zufolge, auf den Begriff von Kräften
„gekommen seyn, die eben sowohl in der Materie, als in Organen
87 „des Denkens wirken; ‖ mithin hätte er auch in jenem, Macht
„und Gedanken als Kräfte, d. i., als Eins betrachtet. Auch
„der Gedanke ist Macht, und zwar die vollkommenste, schlech-
„terdings unendliche Macht, eben dadurch, daß er alles ist und
„hat, was zur unendlichen, in sich selbst gegründeten Macht
„gehöret."

Es wäre also nicht sowohl Lessing, der bey Spinoza, als

Spinoza, der bey sich selbst auf halbem Wege wäre stehen geblieben *).

Aber ist denn wenigstens dieses richtig, daß Spinoza bey Spinoza auf halbem Wege stehen blieb, || und den Knäuel Spino- 88
zistischer Ideen sich nicht ganz entwirrte?

Ich hoffe, Herder selbst soll mir das Gegentheil beweisen.

Der Satz, aus welchem Spinoza den Schluß zog, daß Gott, oder die natura naturans, weder Verstand noch Willen, so wenig (welches wohl zu merken ist) einen unendlichen, als einen endlichen haben könne, ist dieser.

Wirkliche Gedanken, ausdrückliches Bewußtseyn, Verstand, ist eine gewisse bestimmte Art und Weise, eine Modification (modificatione modificatum) des absoluten Denkens. Das absolute Denken selbst, unmodificirt, (infinita cogitationis essentia) wird von der Substanz unmittelbar hervorgebracht; alle die verschiedenen Arten des Denkens aber, nur mittelbar; das heißt, sie alle können, unmittelbar, nur aus dem Endlichen fließen, und müssen zur erschaffenen, keineswegs aber zur unerschaffenen Natur gerechnet werden.

Nun sagt Herder selbst in der angezogenen Stelle (S. 139.), wo er Lessing und Spinoza be- || schuldigt, auf halbem Wege 89
stehen geblieben zu seyn: „Das Daseyn ist vortrefflicher, als „jede seiner Wirkungen; es giebt einen Genuß, der einzelne „Begriffe nicht nur übersteigt, sondern mit ihnen auch gar „nicht auszumessen ist: denn die Vorstellungskraft „ist nur Eine seiner Kräfte, der viele andere Kräfte „gehorchen."

Wenn nun Lessing hierauf erwiederte: „Freund, du hast den Knäuel Spinozistischer Ideen dir nicht ganz entwirrt, sonst würdest du eingesehen haben, daß deine Vorstellungskraft Gottes, die nur Eine seiner Kräfte ist, und mit andern Kräften, aus einem Urgrunde der Wirklichkeit entspringt, unmög-

*) Seite 94. der Herderischen Gespräche über Gott wird erkannt, „daß Spinoza gegen alle Absichten Gottes in der Schöpfung „hart rede, Gott Verstand und Willen sehr bestimmt ab- „spreche, und alles was da sey, bloß und allein aus seiner „unendlichen Macht ableite, die er nicht nur über Verstand und „Absichten setze, sondern auch völlig von denselben trenne:" — dagegen aber S. 95. der Beweis versprochen, „theils, daß Spi- „noza sich selbst in diesen Sätzen nicht völlig verstan- „den, weil sie Folgen der bösen Cartesischen Erklärung wären, die „er in sein System genommen; theils, daß man ihn noch viel fal- „scher verstanden habe, als er sich dunkel (dunkel? Ueber diese „Puncte wären die Aeusserungen Spinozas dunkel?) ausdrückte." ||

lich eine leitende Kraft seyn könne. Nach dem Zusammenhange deiner eigenen Begriffe, wie du sie dargelegt hast, ist die Vorstellungskraft nichts anderes als Bewußtseyn; Bewußtseyn dessen, „was jeder Begriff voraussetzt, des „Seyns oder Seyenden*);“ Bewußtseyn dessen, was allem, auch dem Denken seine Gesetze bestimmt, nicht von ihm sie
90 sich bestimmen läßt, und also un- || möglich vom Denken kann „überwunden“ werden. Was redest du von blinder Macht? Setzt das Denken deinem Gotte Augen ein? Und woher das Licht in diese Augen, ohne welches auch kein inneres Auge sieht? Du spottest über Leibnitzens Anthropopathieen; willst nicht, daß man Gott vorausgedachte Plane, Absichten zuschreibe; lehrst eine Nothwendigkeit, welche nicht durch die Weisheit eingesetzt, sondern Natur ist*), und redest denn doch wieder von einer Macht, welche durch den Gedanken erst ihre Vorschriften von Ordnung, Regelmäßigkeit und Harmonie erhält**); von Gedanken, durch welche die Natur erst ausgedacht seyn muß, und welche „die vollkommenste schlechter„dings unendliche Macht sind, weil der Gedanke „alles ist und hat, was zur unendlichen in sich „selbst gegründeten Macht gehöret***).“ In Wahrheit, ich verstehe dich nicht. Denn was ist Grundidee des
91 Spinozismus, || wenn nicht dieses, daß Gott das ausgedehnte Wesen selbst, das denkende Wesen selbst, das lebendige und handelnde Wesen selbst ist, und man deßwegen ihm unmittelbar eben so wenig Gedanken, als körperliche Bewegungen, eben so wenig ausdrückliches Bewußtseyn, als Figur und Farbe zuschreiben könne. Darum mußte ich, wenn ich von dem Genusse dieses höchsten Wesens reden wollte, nicht nur diesen Genuß über allen Begriff erheben, sondern ausser allen Begriff kühn hinauswerfen. Mein scharfsinniger Freund Mendelssohn hatte Recht, dieses einen Sprung über sich selbst hinaus zu nennen. Es war ein Salto mortale, womit ich auf der Stelle einen Salto mortale beantwortete, und damit wieder neben den Mann, mit welchem ich mich unterhielt, zu stehen kam.“

Was Herder Lessingen hierauf antworten — bestimmtes, wirklich philosophisches antworten könnte, weiß ich mir nicht zu denken. Man hat ziemlich allgemein von den

89 *) Herders Gott. S. 138 u. 139. ||
90 *) Herders Gott. S. 102.
**) Ebendass. S. 102.
***) Ebend. S. 103. ||

Gesprächen dieses geistreichen Mannes über Gott geurtheilt, daß darin nicht die Lehre des Spinoza, sondern eine andere, die Spinoza hätte haben sollen, von dem || Vorwurfe 92
des Atheismus gerettet werde. Aber dann müßte die Zusammensetzung des Herderischen, und Läuterung des Spinozistischen Gottes wenigstens eine mögliche Zusammensetzung und Läuterung seyn, welches sie mir nicht zu seyn scheint. Ich läugne nämlich, daß es zwischen dem System der Endursachen, und dem System der bloß wirkenden Ursachen, ein (uns Menschen begreifliches) Mittelsystem geben könne. Verstand und Wille, wenn sie nicht das Erste und Oberste, wenn sie nicht Eins und Alles sind; sind nur untergeordnete Kräfte, und gehören zur erschaffenen, nicht zur schaffenden Natur; sind Räderwerk, nicht erste Federkraft; Räderwerk, welches auseinander genommen, und dessen Mechanismus verfolgt werden kann *). ||

Ich verstehe aber unter Mechanismus jede Verkettung 93
von bloß wirkenden Ursachen, welche eo ipso eine nothwendige Verkettung, — so wie eine nothwendige Verkettung, in so fern sie nothwendig, eo ipso eine mechanische ist *).

Angenommen, daß Vorstellung und Begierde eine bloß mechanische Verkettung begleiten, in, mit und bey ihr seyn können; so wird alsdann jede Vereinbarung von Kräften, jedes harmonische Resultat eine Erscheinung zuwege bringen, deren Vorstellung den Begriff einer Wirksamkeit nach Zwecken, einer Kunst, Weisheit, Güte u. s. w. mit sich führen wird **). ||

---

*) „Bey dem Satze, daß alle Realität, entweder in dem noth- 92
wendigen Wesen, als eine Bestimmung, oder durch dasselbe, als ein Grund müsse gegeben seyn, bleibt es noch unentschieden, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen, als ihm beywohnende Bestimmungen, oder bloß durch dasselbe an andern Dingen, als Folgen anzusehen sind. Wäre das letztere, so würde ohnerachtet aller Vorzüge; die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseyns, als eines || großen Grundes, in die Augen leuchten, doch 93
seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigene Erkenntniß und Entschließung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer Geister seyn, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher beschrieben wäre."

Kants einzig möglicher Beweisgrund. S. 43. und 44.

*) S. Beylage VII.

**) „Wenn aufgegeben wäre, daß schiefe Flächen in verschiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frey herabrollende Körper dar- || auf gerade 94
in gleicher Zeit herab kämen, so wird ein jeder. der die mechani-

94 Eine nicht mechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken. Sie schließt die wirkenden Ursachen, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschiede, daß
95 bey ihr das Resultat des Mechanismus als Begriff || vorhergeht, und die mechanische Verknüpfung durch den Begriff, und nicht, wie in dem andern Falle, der Begriff im Mechanismus gegeben wird. Dieses System wird das System der Endursachen, oder der vernünftigen Freyheit genannt. Jenes, das System der bloß wirkenden Ursachen, oder der Naturnothwendigkeit. Ein drittes ist nicht möglich, wenn man nicht zwey Urwesen annehmen will.

Zum Beschlusse noch ein Wort über den Ungrund der Auskunft, welche Herder in der Cartesianischen Definition der Ausdehnung, von welcher sich Spinoza nicht soll haben losmachen können, findet. Herder nennt diese Auskunft (S. 148.) ein historisches Factum, und beruft sich auf Mendelssohns Morgenstunden. Ich will mich dagegen nur auf einen jungen, kaum hervorgetretenen Schriftsteller berufen, welcher dieses Factum — nicht so nahe als es hätte geschehen mögen, aber doch hinlänglich — beleuchtet hat. Man sehe Heydenreich, Natur und Gott nach Spinoza, S. 215 — 224. Ausser diesem geistreichen Manne hat meines Wissens niemand jener unbegreiflichen Behauptung Mendelssohns und Herders widersprochen; sondern
96 sie ist vielmehr || mit allgemeinem Beyfall aufgenommen worden.

---

schen Gesetze versteht, einsehen, daß hiezu mancherley Veranstaltung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Zirkel von selber mit unendlich viel Abwechslungen der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der größten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmesser stoßen, sie mögen von dessen oberstem oder unterstem Puncte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will; haben insgesammt das gemein, daß der freye Fall durch dieselben in gleichen Zeiten geschieht. Ich erinnere mich, daß ein verständiger Lehrling, als ihm dieser Satz mit seinem Beweise von mir vorgetragen wurde, nachdem er alles wohl verstand, dadurch nicht weniger wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannichfaltigen nach so fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Zirkelkreis ist, überrascht, und mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müßte denn seyn, daß es deßwegen geschähe, weil die Ursache derselben da nicht so deutlich einzusehen, und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist."

Kants einzig möglicher Beweisgrund, S. 52. zu vergleichen mit Herders Gott, S. 119. und 120. ||

Leibnitz, heißt es, hat dem Unheil abgeholfen, indem er die leere Definition der Ausdehnung und die damit verknüpften unbequemen Vorstellungsarten aus dem Wege räumte. Dieses ist nur in Absicht auf Cartesius, und unter der Bedingung gegründet, daß Leibnitz den eigentlichen Dualismus aufzuheben suchte *), in Absicht auf Spinoza aber keinesweges, denn auch Spinoza bekämpfte den Dualismus, und sein unmodificirtes ausgedehntes Wesen ist um nichts leerer, als das unmodificirte einfache Wesen des Leibnitz. Man wird in den beyden hier unmittelbar folgenden Abhandlungen mehrere diesen Gegenstand angehende Erörterungen finden. a) ||

*) Daß es mit dieser Bedingung seine Richtigkeit habe, glaube ich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus schon hinlänglich gezeigt, und jetzt in der Beylage VI. ausser allen Zweifel gesetzt zu haben. ||

a) *Zusatz der ersten Ausgabe:* Was aber insbesondere die gute Meinung angeht, welche man jetzt fast allgemein von Leibnitz hat, und die aus seiner eigenen Schule hervorgegangen ist: er sei ein materieller Idealist von der subtileren Art gewesen, so werde ich dieselbe in einer andern Schrift von Grunde aus untersuchen und es, wie ich hoffe, sehr leicht machen, über ihren Wert oder Unwert zu entscheiden.

97

Beylage VI.

Seite 88. „Ich lasse Ihnen keine Ruhe; Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag.“

Die Frage: in wie fern Leibnitzens vorherbestimmte Harmonie mit der Behauptung des Spinoza, daß Ausdehnung und Denken sich gegenseitig nicht verändern können, und zusammen nur ein Wesen ausmachen, einerley und nicht einerley sey — habe ich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus schon berührt, und zugleich versprochen, diese Materie an einem andern Orte weiter auszuführen, welches hier geschehen soll.

Ich sagte in jenem Gespräche: die substanziellen Formen, oder um denjenigen Ausdruck, welcher hier der schicklichste, und der wahrhaft eigentliche Ausdruck ist, zu gebrauchen, das Principium individuationis unseres Leibnitz setze einen entschei-
98 den- || den Punct des Unterschiedes fest. Und wirklich ist dieser Punct so erheblich, daß die zwey Systeme dadurch zu entgegengesetzten Systemen werden.

Da Leibnitz sein „Neues System“ im Jahr 1695 zuerst öffentlich vortrug, erzählte er die verschiedenen Veränderungen, welche seine Denkungsart bis dahin erlitten hatte. Dieselbe Erzählung findet sich ausführlicher wiederholt in den Nouveaux Essais, und hier schließt er mit folgenden Worten: „Ich war „etwas zu weit gegangen, und hatte angefangen, mich auf die „Seite der Spinozisten zu neigen, welche Gott nur eine unend-„liche Macht zuschreiben, ihm Weisheit und andere Vollkommen-„heiten absprechen, die Lehre von den Endursachen verachten, „und alles aus einer absichtlosen Nothwendigkeit herleiten. Hie-„von hat das System der Harmonie mich geheilt, und ich lege „mir seitdem zuweilen den Namen Theophilus bey *).“ ||

*) Nouv. Essais. p. 29. — Sehr interessante Nachrichten von den Veränderungen, die sich in Leibnitzens Denkungsart zugetragen haben, finden sich auch in seinen Briefen an Remond. Ich will folgende Stelle hier einrücken. — Je me souviens que je me pro-
99 menai seul dans un bocage auprès de Leipsic, appellé le || Rosendal, à l'âge de quinze ans, pour délibérer si je garderois les formes

Gleichwohl glaubte Bourguet in eben diesem neuen System, 99
welches Leibnitz dem Spinozismus entgegen setzte, Begünstigung oder vielmehr Geist des Spinozismus zu entdecken. Leibnitz antwortete ihm: „ich sehe nicht, wie Sie hier Spinozismus heraus-„bringen wollen. Im Gegentheil, gerade durch die Monaden „wird der Spinozismus umgestoßen. Denn soviel Monaden, soviel „wirkliche Substanzen, oder unzerstörbare, gleichsam lebendige „Spiegel || des Universi, oder concentrirte Welten sind vor- 100
„handen; da es hingegen nach Spinoza nur eine einzige „Substanz geben kann. Wären keine Monaden, so hätte „Spinoza Recht, und alles, ausser Gott, würde vorüber-„gehend seyn, und als zufällige Beschaffenheit oder Modification „verschwinden, weil den Dingen ein eigener Grund des Be-„stehens, die Substanz fehlte, welcher durch die Monaden gegeben „wird *).“ ||

---

substantielles. Enfin le Mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux Mathématiques. — Il est vrai que je n'entrai dans les plus profondes qu'après avoir conversé avec Mr. Huygens à Paris. Mais quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme et des loix même du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il falloit retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entéléchies, et du matériel au formel, et me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections et avancemens de mes notions, que les Monades, ou les substances simples, sont les seules véritables substances; et que les choses matérielles ne sont que des Phénomènes, mais bien fondés et bien liés. C'est de quoi Platon et même les Académiciens postérieurs, et encore les Sceptiques ont entrevu quelque chose; mais ces Messieurs, après Platon, n'en ont pas si bien usé que lui. (Recueil de Des Maiz. T. II. p. 135. Opp. omn. T. V. p. 8.) ||

*) Opp. II. P. I. p. 327. Dieser Brief ist vom December 1714. Eine Parallelstelle findet sich in der Abhandlung De ipsa natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum, welche im Jahre 1698 in den Actis eruditorum erschien. Hier ist die Stelle. „Alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes, et phasmata, ut sic dicam; et, quod eodem redit, ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit. Sane si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere, neque habere substantiale quicquam, quemadmodum et Platonici olim recte agnovere.“ Opp. II. P. II. pag. 52. et 53. ||

101 Vollkommen richtig! Der Spinozismus kann nur von der Seite seiner Individuationen mit Erfolg angegriffen werden, worauf denn entweder Leibnitzens Monaden, oder Eleatische Akatalepsie an die Stelle treten müssen.

Spinoza ging von dem Begriffe eines nothwendigen Dinges und dem Satze aus, daß das Werden eben so wenig geworden seyn oder angefangen haben könne, als das Seyn. Bewegung und Ruhe sind also ewige Modi seiner körperlichen Substanz, und die beständig fortwirkende Ursache der verschiedenen Gestalten, wo immer die eine aus der andern sich entwickelt, ohne daß sich die wirkende Ursache selbst im mindesten verändert. In seinem Systeme sind folglich die Individua oder einzelnen Dinge eben so wenig, als die Gottheit selbst, welche auf eine schlechterdings nothwendige Weise Unendliches aus Unendlichem hervorbringt. Von der inneren Möglichkeit aber solcher einzelner Dinge in dem absoluten Continuo seiner Einzigen Substanz gab er keine Rechenschaft; keine von ihrer Sonderung, Wechselwirkung, Gemeinschaft, und dem wegen einer flüchtigen
102 Individualität vorhandenen wun- ‖ derbaren bello omnium contra omnes in und mit dem unendlichen alle Einheit verschlingenden Einzigen.

Diese Rechenschaft forderte nun Leibnitz; aber nicht unmittelbar und ausschließlich von Spinoza: er forderte sie von den damals herrschenden philosophischen Secten, Cartesianern, Gassendisten, überhaupt von allen Weltweisen, welche wirklich Vereinigtes ohne durchgängige innerliche Vereinigung, unzertrennliche Dinge ohne unzertrennliches Band, eine Gemeinschaft der Wesen ohne einen Grund der Harmonie a priori, Bewegung ohne eigene Kraft, Leben ohne Geist für möglich hielten.

Es ist merkwürdig, daß Leibnitzens erste Schrift, seine unter Thomasius im Jahre 1663 gehaltene Disputation schon auf diesen Gegenstand gerichtet war, und de principio individui handelte *). ‖

103 Er selbst erzählt uns in seinem Specimine Dynamico, auf welche Weise er schon als Jüngling auf Betrachtungen gerathen sey, deren Fortsetzung die Lehre von den Monaden in ihm

*) S. die von Thomasius, bey dieser Gelegenheit gehaltene Rede, und die VII. Propositiones, welche Leibnitz seiner Dissertation angehängt hatte. Opp. II. P. II. p. 11, et 400. Dutens sagt im Verzeichniß: „Ipsa disputatio a G. G. Leibnitio die 30. Maji A. 1663. habita, primum auctoris nostri cognitum opus, nostras exactissimas inquisitiones effugit. Septem, quas offerimus propositiones, adnexae erant huic disputationi, et publicatae fuerunt ab ill. Ludovico in sua Leibnitianae Philosophiae Historia. T. I. §. 21.“ ‖

erzeugt habe*). || Diese Lehre von den einfachen, als den ein- 104
zigen Kräften und wirklichen Substanzen, leitete er im Jahr 1694 durch die kleine Schrift de primae philosophiae emendatione et de notione substantiae ein*), und stellte darauf sein Specimen Dynamicum ans Licht, worin er ausführlich zeigte, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit könnten zusammen noch keine Substanz ausmachen, indem beyde eine Kraft, welche Ausdehnung und Undurchdringlichkeit erst möglich machen und hervorbringen müßte, voraussetzten. Ich verweise auf diesen höchst merkwürdigen Aufsatz, so wie auf die durch und durch wichtige, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque, den actis eruditorum des Jahres 1698 einverleibte Schrift. (Opp. II. P. II. p. 49.) ||

*) Mihi adhuc juveni, et corporis naturam cum Democrito, et 103
hujus ea in re sectatoribus Gassendo et Cartesio, in sola massa inerte tunc constituenti, excidit libellus Hypotheseos physicae titulo, quo theoriam motus pariter a Systemate abstractam, et systemati concretam exposui . . . Ibi statui, supposita tali corporis notione, omne incurrens suum conatum dare excipienti, seu directe obstanti, qua tali. . . . Sed postea omnia altius scrutatus, vidi in quo consisteret systematica rerum explicatio, animadvertique hypothesin illam priorem notionis corporeae non esse completam;[a]) cum aliis argumentis, tum etiam hoc ipso comprobari, quod in corpore praeter magnitudinem et impenetrabilitatem poni debeat aliquid, unde virium consideratio oriatur; cujus leges metaphysicas extensionis legibus addendo, nascantur eae ipsae motus, quas systematicas appellaram: nempe ut omnis mutatio fiat per gradus, et omnis actio sit cum reactione, et nova vis non prodeat sine detrimento prioris, adeoque semper abripiens retardetur ab abrepto, nec plus minusve potentiae in effectu quam in causa contineatur. Quae lex cum non derivetur ex notione molis, necesse est consequi eam ex alia re, quae corporibus insit, nempe ex ipsa vi, quae scilicet eandem semper quantitatem sui tuetur, licet a diversis corporibus exerceatur. Hinc igitur, praeter pure mathematica, et imaginationi subjecta, collegi quaedam metaphysica, solaque mente perceptibilia, esse admittenda, et massae materiali principium quoddam superius, et ut sic dicam formale, addendum; quandoquidem omnes veritates rerum corporearum ex solis axio- || matibus logisticis et geometricis, 104
nempe de magno et parvo, toto et parte, figura et situ, colligi non possint, sed alia de causa et effectu, actioneque et passione accedere debeant, quibus ordinis rerum rationes salventur. Id principium formam, an ἐντελέχειαν, an vim appellemus, non refert, modo meminerimus per solam virium notionem intelligibiliter explicari. Opp. Omn. T. III. p. 320 et 321.

*) Opp. II. P. I. p. 18. Man sehe auch (ibid. p. 234 und 236.) zwey hieher gehörige Briefe aus dem Journal des savans, 1691 und 1693. ||

a) *Zusatz der ersten Ausgabe:* et

105 Eine frühere, aber damals nicht öffentliche Darstellung dieser Lehre und ihrer durchgängigen Anwendung besitzen wir gegenwärtig in einem Privatschreiben desselben aus Venedig an den berühmten Arnauld, vom 30ten März 1690. Hier erklärte sich Leibnitz, wie folgt:

„Der Körper ist ein Aggregat von Substanzen; aber, eigent-
„lich zu reden, keine Substanz. Hieraus folgt, daß sich überall
„im Körper untheilbare, unerzeugbare und unverwesliche Sub-
„stanzen finden, welche etwas den Seelen ähnliches haben; daß
„alle diese Substanzen mit organischen, verschiedener Umfor-
„mungen fähigen Körpern von jeher vereinigt gewesen sind, und
„es immer seyn werden; daß eine jede dieser Substanzen in
„ihrer Natur das Gesetz der fortgesetzten Reihe ihrer Wirkungen
„(legem continuationis seriei suarum operationum), und alles,
„was in Absicht ihrer vergangen und zukünftig ist, enthält;
„daß, ihre Abhängigkeit von Gott ausgenommen, sie der Grund
„aller ihrer Handlungen ist; daß eine jede Substanz das ganze
„Universum vorstellt: nur die eine deutlicher als die andere,
106 „besonders in Ansehung ge- ‖ wisser Dinge, und nach ihrer
„Lage; daß die Vereinigung der Seele mit dem Körper, und
„selbst die Wirkung einer Substanz auf die andere, bloß in
„jener gegenseitigen, vollkommenen, durch die Ordnung der
„ersten Schöpfung ausdrücklich festgesetzten Harmonie besteht,
„kraft welcher eine jede Substanz, ihren eigenen Gesetzen ge-
„mäß, den Erfordernissen der andern entgegen kommt, und
„auf diese Weise die Wirkungen der Einen, Folge oder Be-
„gleitung der Wirkungen oder Veränderungen der andern
„sind *). . . . . .

Wie Leibnitz hier seine Lehre von den Monaden, und der damit, als Folge, unzertrennlich, verknüpften vorherbestimmten Harmonie vorträgt, eben so, und ohne die geringste Veränderung, hat er sie bis ans Ende seines Lebens behauptet.

Wenn man die vorherbestimmte Harmonie für eine mit den damaligen Vorstellungsarten verträgliche Hypothese ansehen, sie als eine Lehre betrachten will, welche die Systeme der Zeit
107 nur verbessern, ‖ nicht sie umstürzen sollte: so verdient sie nicht den Namen einer Erfindung, und Leibnitz hat sie in dieser Beziehung auch nie dafür ausgegeben. Hören wir ihn selbst darüber.

„Die Philosophen der Schule glaubten einen gegenseitigen

*) Opp. Omn. T. II. P. I. p. 46. ‖

„physischen Einfluß zwischen der Seele und dem Körper; seit-
„dem man aber genauer erwogen hat, daß das Denken und die
„körperliche Ausdehnung keine Verbindung miteinander haben,
„sondern beyde toto genere verschieden sind, seitdem haben
„mehrere unter den Neueren erkannt, daß es keine physische
„Communication zwischen der Seele und dem Körper gebe, ob-
„gleich die metaphysische immer bleibt, zufolge welcher die
„Seele und der Körper eines und dasselbe Subject, oder was
„man Person nennt, ausmachen *)."

Hierauf zeigt er den Fehler, welchen Cartesius beging, da er sich bemühete, der Seele einigen Antheil an den Bewegungen des Leibes auszubedingen; er bemerkt, wie nahe dieser Weltweise der Lehre der vorherbestimmten Harmonie gewesen sey, und ‖ daß er darauf hätte gerathen müssen, wenn ihm die 108
etwas später von Huygens und Leibnitz entdeckten allgemeinen Gesetze der Bewegung und ihrer Richtung bekannt gewesen wären *).

Auch hatte wirklich das unvollkommene Systema assistentiae seinen Urheber nicht überlebt. Die berühmtesten Schüler des Cartesius: Maignan, Malebranche, Spinoza, Cordemoi, Lami, de la Forge, und mehrere verwarfen dasselbe einmüthig, indem sie deutlich einzusehen glaubten, es sey auf keine Art und Weise, und unter keiner Bedingung mög- ‖ lich, daß körperliche Aus- 109
dehnung und Denken sich wechselsweise bestimmten oder veränderten. Auch bewiesen sie einmüthig, und zum Theil more geometrico, daß eine Eigenschaft oder ein Accidens eben so wenig aus einer Substanz in eine andere übergehen, als für sich bestehen könne. Sie zogen aus den Grundsätzen ihres Lehrers, mit vielem Scharfsinne, noch andere und zum Theil sehr richtige Folgerungen. So entstand das System der

*) Theodicée T. I. P. I. §. 59. ‖ 107

*) Theodicée §. 61. Dasselbe wiederholt er in einem Briefe 108
an Remond. — Ce qui a arrêté le plus Descartes, c'est qu'il a ignoré les véritables loix de la Mécanique ou du mouvement, qui auroient pu le ramener. Mr. Huygens s'en est apperçu le premier, quoiqu'imparfaitement; mais il n'avoit point de goût pour la Métaphysique, non plus que d'autres personnes habiles qui l'ont suivi en cultivant ce sujet. J'ai marqué dans mon livre, que si Mr Descartes s'étoit apperçu que la nature ne conserve pas seulement la même force, mais encore la même direction totale dans les loix du mouvement, il n'auroit point cru que l'ame peut changer plus aisément la direction que la force des corps; et il seroit allé tout droit au système de l'harmonie préétablie, qui est une suite nécessaire de la conservation de la force et de la direction tout ensemble. Recueil de div. Pièces. T II. p. 137. ‖

gelegentlichen Ursachen, und ohngefähr zu gleicher Zeit der Spinozismus.

In Beziehung auf diese zwey früheren Systeme muß ich erinnern, daß unserm Leibnitz — welcher dem Spinozismus Uebertreibung des Cartesianismus *), und dem Occasionalismus Coincidenz mit dem Spinozismus vorwarf **) — die Grundsätze des Cartesius, dessen Lehre er mehrmals das Vorzimmer der
110 Wahrheit nannte ***), so nahe lagen, als den || Urhebern jener Systeme, und er sehr wohl ohne Malebranche und Spinoza auf seine harmonia praestabilita gerathen konnte.

Unterdessen da er im Jahre 1695 mit seiner zum Theil als Hypothese in gratiam Cartesianorum zugerichteten Lehre in Frankreich auftrat, warfen ihm die Anhänger der gelegentlichen Ursachen eine ungeschickte Nachahmung ihres eige-
111 nen Systems || vor. Aehnlichkeit gab Leibnitz zu, und bediente sich derselben, um die ihm gemachten Einwürfe auf seine
112 Gegner zurückzuschieben *). Das ihm unstrei- || tig Eigene, wo-

---

109 *) Theodicée §. 393.

**) Opp. II. P. I. p. 100. 203. P. II. p. 58.

***) J'ai coûtume de dire que la Philosophie Cartésienne est
110 comme l'antichambre de la vérité, et qu'il est difficile de || pénétrer bien avant, sans avoir passé par là; mais on se prive de la véritable connoissance du fond des choses, quand on s'y arrête. Opp. II. P. I. p. 250. — Zwey Jahre früher schrieb Leibnitz an einen Freund: „Il m'arriva un jour de dire, que le Cartésianisme, en ce qu'il a de bon, n'étoit que l'antichambre de la véritable philosophie. Un homme de la compagnie qui fréquentoit la cour, qui avoit de la lecture, et qui se mêloit même de raisonner sur les sciences, poussa la figure jusqu'à l'allégorie et peut-être un peu trop loin; car il me demanda là-dessus, si je ne croyois point, qu'on pourroit dire sur ce pied là, que les anciens nous avoient fait monter l'escalier, que l'école des modernes étoit venue jusques dans l'antichambre? qu'il me souhaitoit l'honneur de nous introduire dans le cabinet de la nature. Cette tirade de parallèles nous fit tous rire; et je lui dis, Vous voyez, Monsieur, que Votre comparaison a réjoui la compagnie; mais Vous ne Vous êtes point souvenu, qu'il y a la chambre d'audience entre l'antichambre et le cabinet, et que ce sera assez si nous obtenons audience, sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur.“ Opp. II. P. I. p. 263. S. auch Rec. de div. Pièces. T II. p. 136. u. 139. ||

111 *) Unter andern in der Rechtfertigung gegen Dom Lamy, Opp. II. P. I. p. 97.

Was die Aehnlichkeit beyder Systeme angeht, so schrieb Leibnitz sogar an seinen Freund Remond: Je ne trouve pas que les sentimens du R. P. Malebranche soient trop éloignés des miens. Le passage des Causes occasionelles à l'Harmonie préétablie, ne me paroît pas fort difficile. Rec. de div. Pièces. T. II. p. 147.

In seiner zweiten Antwort an Bayle sagt er: Il y a eu des

nach seine Harmonie keine Harmonie zweyer toto genere verschiedener Substanzen, sondern Wegräumung des Dualismus war, zog er so wenig hervor, daß er, ob er gleich überall, ohne Ausnahme, von den lebendigen Einheiten, als den einzigen Substanzen ausging, dennoch einen Schein von Dualismus, aus mehreren erheblichen Ursachen, sorgfältig beybehielt *).

Das Bedürfniß einer Hypothese, zur Erklärung der vorhandenen gegenseitigen Uebereinstimmun- || gen zwischen den 113
Veränderungen der ausgedehnten und der denkenden Substanz, hatte vor Leibnitz schon Spinoza, und zwar noch vollkommener aus dem Wege geräumt, indem er überhaupt nur Eine Substanz annahm. Hier ist also eine wirkliche Aehnlichkeit. Beyde Philosophen betrachteten Seele und Leib als ein unum per se, welches zwar in der

personnes fort pénétrantes, qui ont donné d'abord dans mon hypothèse, et ont pris même la peine de la recommander à d'autres. Il y en a eu de très-habiles, qui m'ont marqué l'avoir déjà eu en effet; et même quelques autres ont dit qu'ils entendirent ainsi l'Hypothèse des Causes occasionelles, et ne la distinguèrent point de la mienne, dont je suis bien aise. Mais je ne le suis pas moins, lorsque je vois qu'on se met à l'examiner comme il faut. Ibid. p. 447.

Am merkwürdigsten aber, und zwar in vielerley Rücksichten, ist Leibnitzens Vertheidigung des Malebranche gegen Du Tertre (Rec. de div. Pièces. T. II. p. 539—580. Opp. II. P. I. p. 213—218.); vornehmlich wenn man diesen Brief mit dem Examen des Principes du R. P. Malebranche vergleicht. Man hat ohne Grund viel Aufhebens davon gemacht, daß Leibnitz, bey Uebersendung dieses Examen an Remond, schrieb: On peut dire (de cette manière de petit dialogue) que ce sont des Discours Exotériques, et nullement Acroamatiques (Rec. II. p. 185.); aber nie, daß ich wüßte, zu einer Vergleichung zwi- || schen diesem Examen und dem 112
Briefe über das Buch des Du Tertre, der von demselben Jahre und an eben diesen Remond ist, aufgemuntert; und doch hatte Des Maizeaux, der so scharfsichtig seyn wollte, diesen Brief vor sich liegen.

*) Dualismus war damals noch theologischer Glaubensartikel. Malebranche sagt ausdrücklich, er müsse eine materielle Welt annehmen, weil in der Bibel stehe, daß Gott Himmel und Erde erschaffen habe, und das Wort Fleisch geworden sey. Auch wurde Leibnitz, gleich nach der Erscheinung seines Systems, genöthigt, sich darüber zu entschuldigen, daß er zwischen Geist und Körper nicht hinlänglich unterschieden, und im Grunde eine allgemeine Nothwendigkeit gelehrt habe; welches ihn bewog, seinen Vortrag noch behutsamer einzurichten. Es ist bekannt, welche heftige Angriffe, der Monaden wegen, unser Wolf erdulden mußte, der diese Lehre doch nie ganz und ausdrücklich von Leibnitz angenommen hatte. (S. seine Vernünftigen Gedanken, Th. II. §. 215.) ||

Vorstellung, keinesweges aber in der Wirklichkeit getheilt werden könne*). Die Sache verdient in eine etwas nähere Betrachtung gezogen zu werden. ||

114 Spinoza hatte den Cartesianischen Begriff der Ausdehnung, nach welchem sie ein von dem Raume nicht unterschiedenes, ganz unthätiges, bloß geometrisches Etwas ist, früh verworfen*), und ihr eine immer rege Kraft und wirkliches Wesen, wodurch sie als eine Eigenschaft der göttlichen Natur bestände, zum Grunde gelegt**). Kraft überhaupt ist, nach ihm, das lebendige Wesen Gottes selbst. Sie erscheint im körperlichen als Bewegung; im denkenden als Begierde***). Leben
115 des einzel- || nen Dinges ist die Kraft, durch welche dasselbe in seinem Wesen und wirklichen Daseyn beharret*). So hat ein jedes einzelnes Ding seine eigene verschiedene Lebenkraft**).

113 *) Ich berufe mich auf dasjenige, was ich, diesen Punct angehend, in meinem Gespräche über Idealismus und Realismus, aus Leibnitzens Schriften dargethan habe, und verweise hier insbesondere noch auf das von unserm Weltweisen dem Des Bosses vorgelegte Schema (Opp. II. P. I. p. 314.). Nach Leibnitzens Lehre ist die endliche Monade für sich allein noch keine Substanz, sondern es wird zu einer endlichen Substanz die Vereinigung mit einem Leibe schlechterdings erfordert. Könnte die endliche Monade für sich allein bestehen und wirken, so müßte Endlichkeit und reines Thun nicht im Widerspruche mit einander stehen. Wer bey Leibnitz die nothwendige Vereinigung des thätigen Princips mit dem leidenden, und des leidenden mit dem thätigen recht gefaßt hat, wird sich in alle seine Accommodationen finden können, und nie irre an ihm werden. ||

114 *) Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi olim affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse. ne dicam absurda. Opp. Posth. p. 596. S. Beylage V. am Schlusse.

**) Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat (Opp. Posth. p. 598.) Hiezu muß gezogen werden, was am Ende des LXII. Briefes (ibid. p. 593.) gesagt wird, nebst den dort zum Nachschlagen empfohlenen Stellen.

115 ***) Die ganze Ethik. In der Demonstration der IV. Prop. || des IVten Theils kann man zum besonderen Nachschlagen Anweisung finden.

*) Cogitat. Metaph. P. II. c. VI.

**) Affectuum definitiones. I. cum expl. (Opp. Posth. p. 146.) Affectuum generalis definitio cum explic. (ibid. p. 159. et 160.) Die

Da aber ein jedes einzelnes Ding alle übrige einzelne Dinge voraussetzt, und seine Natur und Beschaffenheit durch seinen Zusammenhang mit allen übrigen durchaus bestimmt wird ***); so muß dieser Zusammenhang selbst in dem Rathschlusse Gottes, in welchem er vorherbestimmt wurde, gesucht werden ****).

Dieß sind nur wenige Hauptzüge. Um die Aehnlichkeit zwischen beyden Lehren in Absicht dieses || Punctes so groß, so 116
allgemein, und so tief eingreifend zu finden, als sie es wirklich ist, muß man beyde Philosophen in der Ausführung ihrer Vorstellungsarten verfolgen. Alsdann aber wird diese Aehnlichkeit auch so auffallend, daß der Entschluß, sie durch mühselige Vergleichungen erst darthun zu wollen, schwer dabey entstehen kann.

Hier muß ich einiger ziemlich harter Vorwürfe gedenken, welche der Verfasser der geistreichen Schrift: Natur und Gott nach Spinoza dem seligen Mendelssohn wegen der Behauptung gemacht hat: Leibnitzens harmonia praestabilita sey von Spinoza entlehnt. Herr Heydenreich muthmaßt, Mendelssohn habe diese Entdeckung aus dem Joachim Lange, dessen ganze Deduction auf einer oberflächlichen Kenntniß des Spinozistischen Systems beruhe, so daß keiner zu beneiden sey, der sich damit bereichert habe; er glaubt, weil Mendelssohn sich so sehr für Wolfens Philosophie interessirte, sey es wahrscheinlich, daß er auch einmal Langens Buch gegen Wolf hätte durchblättern wollen. Noch wahrscheinlicher, dächte ich, daß er Wolf selbst gelesen und hier zuerst Langens Vergleichung gefunden habe. ||

Aber wie ging es denn zu, daß Wolfs Widerlegung, die 117
so bündig erwies, „man könne eben sowohl," wie Herr Heydenreich sich ausdrückt, „aus Feuer Wasser herleiten, als aus Spinoza Leibnitzens Harmonie" — wie ging es zu, daß sie auf Mendelssohn, der Wolf doch so hoch schätzte, und gewiß nicht zu den Genieen, welche dieser große Denker anekelt, gehörte — daß sie auf Mendelssohn so wenig Eindruck machte? Die Ursache findet sich in dem Gespräche selbst. „Nunmehr begreife ich," läßt Mendelssohn seinen Philopon sagen, „warum Wolf „die vorherbestimmte Harmonie nur so angenommen hat, wie

---

Demonstration der XXXIX. Prop. des IVten Theils der Ethik, nebst dem Scholio.

***) S. in meinem Briefe an Mendelssohn vom 19. April 1785. den XXXIX. Satz, wo in der Note die Beweisstellen angeführt sind.

****) Eth. P. I. Prop. XXXIII. cum demonstr. et Schol. Prop. XXXVI. append. ||

„sie von Leibnitzen wider Baylen ist vertheidigt worden. Denn „da er sich nicht zu bestimmen getraute, worin die Kraft der „einfachen Dinge eigentlich bestehe; so konnte er es auch nicht „für ausgemacht halten, ob alle einfache Dinge Vorstellungen „hätten, und ob sich aus diesen Vorstellungen die Ausdehnung „und die Bewegungskräfte des Zusammengesetzten erklären „ließen *)." ||

*) S. Mendelss. Phil. Schr. I. S. 207.[25]) — Vorher, S. 204, sagt
118 Philopon: „Hat es Ihnen nicht geschienen, als || wenn Leibnitz, in „Ansehung dieser Meynung, mit sich selbst nicht einig gewesen „wäre? Z. E. in seiner Monadologie trägt er sie ganz anders „vor, als in dem Tagebuche der Gelehrten, wo er sie der Welt „zum ersten mal bekannt gemacht u h — und Neophil antwortet: „Leibnitz hat seine Meynungt nu"ter verschiedenen Gestalten „vorgetragen, so wie es jedesmal seine Absicht erforderte. In der „Monadologie zeigt er sie als eine Folge aus seinem System von „den Monaden . . . . Allein unser Weltweise wollte das Schicksal „der Harmonie nicht schlechterdings von dem Schicksale der Mo„naden abhängen lassen . . . . Er suchte sie auch ausser seinem „System gültig zu machen; dieses unternahm er in dem Tagebuche „der Gelehrten."

Hier sind verschiedene Unrichtigkeiten.

I. Einmal hat Leibnitz keiner seiner Schriften den Titel Monadologie gegeben. Zu Wien, im Jahre 1714, schrieb er für den Prinzen Eugen von Savoyen, Principes de la nature et de la grace. Diese wurden zwey Jahre nach des Verfassers Tode in der Europe Savante gedruckt. Das Jahr darauf, 1720, erschien eine deutsche Uebersetzung, die man mit dem Namen Monadologie belegte. Dieselbe Schrift, in lateinische Theses verwandelt, kam 1721 in den actis eruditorum, suppl. VII. (in Dutens ist das VIII. suppl., aber falsch angegeben) heraus, unter dem Titel: Principia Philosophiae, auctore G. G. Leibnitio. Das französische Original hatte Leibnitz einigen Freunden in der Handschrift mitgetheilt, aber gewiß nie gedacht, daß es mehr, als seine andern Aufsätze über diese Materie, Monadologie genannt zu werden verdiente. An Remond schrieb
119 er || darüber folgendes: „Ich übersende Ihnen eine kleine Abhand„lung, die ich hier für den Prinzen Eugen von Savoyen über meine „Philosophie aufgesetzt habe. Ich hoffte, diese Schrift, wenn man „damit verbände, was ich in den Leipziger, Pariser und Holländi„schen Journalen bekannt gemacht habe, würde dazu beytragen „können, daß man meine Gedanken besser faßte. In den Leipziger „Journalen habe ich gesucht, die Sprache der Schule beyzubehalten; „in den andern bequemte ich mich nach dem Vortrage der Carte„sianer; und in dem gegenwärtigen Aufsatze wollte ich mich gerne „auf eine Weise ausdrücken, welche auch denen verständlich wäre, „die an den Vortrag der einen und der andern weniger gewohnt „sind." (Recueil de div. Pièces II. p. 144. et 145. Opp. V. P. I. p. 12. et 13.)

II. Im Tagebuche der Gelehrten, wo Leibnitz sein System zuerst bekannt machte, soll er nicht von den Monaden ausgegangen seyn. Dennoch ist die Ueberschrift dieses Aufsatzes: De la Nature

Ob ich gleich mit diesem Urtheile Mendelssohns, weder 118
in Beziehung auf Leibnitz, worüber ich unten || in der Anmer- 119
kung etwas gesagt habe, noch in Absicht auf Wolf übereinstimme, so habe ich doch ge- || nug daran, um doppelt und 120
dreyfach zu begreifen, warum es auf Mendelssohn keinen Eindruck machen || konnte, wenn der verketzernde Lange von dem 121
verfolgten Wolf mit einem: Leibnitius docet, mentem et corpus esse duas *Substantias* a se invicem realiter diversas, cogitationem et extensionem esse attributa diversarum substantiarum — abgefertigt wurde. Weit entfernt, daß der scharfsinnige Wolf

---

et de la Communication des Substances, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'Ame et le Corps. Und wirklich fängt auch der Aufsatz damit an, daß der Begriff der Substanz, als eines einfachen Wesens, einer selbstthätigen lebendigen Kraft, die nach Analogie der Empfindung und Begierde handelt, und wie eine Seele gedacht werden muß, festgesetzt wird. Aus diesem Begriffe und was ihn nothwendig macht allein, wird alles übrige geschlossen. „Meine Harmonie," sagt Leibnitz in der allerersten Erläuterung, „ist „keine willkührliche Hypothese; sie folgt aus meiner Lehre „von den Einheiten." — Und so sehe ich in der That zwischen dem ersten Aufsatze und den Principes sur la nature et la grace, || oder auch den Principiis Philosophiae, keinen die Sache angehenden 120
Unterschied; sondern nur, nach der eigenen Bemerkung des Verfassers, Verschiedenheit der Accommodation und Einkleidung. Wenn im Pariser Aufsatze das Wort Monade nicht vorkommt, so findet sich eben so wenig der Ausdruck harmonia praestabilita darin. Diesen brauchte Leibnitz zuerst in dem Eclaircissement, worin er die Einwürfe des Foucher beantwortete; und zwar so beyläufig, daß es Bayle übersah, und in der zweiten Ausgabe seines Wörterbuchs von dieser Benennung sprach, als hätte sie der Pater Lamy in seiner Widerlegung des Leibnitzischen Systems zuerst gebraucht. Diese Benennung war also, mehrere Jahre nachdem Leibnitz sein System von den Einheiten bekannt gemacht hatte, noch keine eigentliche Benennung geworden.

Von der harmonia praestabilita, als bloßer Hypothese, das ist unter der Voraussetzung zweyer toto genere verschiedener Substanzen betrachtet, ist Leibnitz an keinem Orte ausgegangen, und er vertheidigt aus diesem Gesichtspunkte sein System nur gegen andere Systeme, bey denen jene Voraussetzung Grundlage war, und deren Anhänger dennoch in dem seinigen eine Menge ungereimte Dinge finden wollten.

III. Unter diese Klasse von Gegnern darf Bayle kaum gerechnet werden, wie denn auch Leibnitz selbst ihn nicht darunter zählte. Baylens Einwürfe griffen tiefer ein, bezogen sich auf das Eigene des Systems, reichten bis an seine Quelle, und umfaßten den Zusammenhang des Ganzen. Auch bemühte sich Leibnitz, diese Einwürfe aus den innersten Gründen seines Systems zu widerlegen, und nirgend werden in die Tiefen desselben solche || Blicke, über 121
seine Form solche Aufschlüsse gewährt, als gerade in Leibnitzens zweiter Antwort an diesen Bayle. Ich verweise unter andern auf

Leibnitzen in dem Grade wirklich mißverstanden hätte, zeigen vielmehr seine dogmatischen Schriften, daß er ihn überall richtig gefaßt, und auch, wenn er Leibnitzens Lehre nicht zu der seinigen machen wollte, vollkommen verstanden hatte *).

Unmittelbar nach dem Auszuge aus Wolf wundert sich
122 der Xenophanes des Heydenreichischen Ge- || sprächs, daß man nicht auch gesagt hätte, Leibnitzens Monadologie sey aus dem Spinoza genommen. Er führt eine Stelle aus Spinoza an, welche dazu Gelegenheit hätte geben können, und bemerkt, diese wichtige Stelle scheine ganz übersehen worden zu seyn *).

Ich glaube nicht, daß sie übersehen worden ist, und habe selbst, in dem Briefe an Hemsterhuis, den Spinoza sie fast wörtlich hersagen lassen **); auch wird in dem Briefe an Mendelssohn von 21 ten April 1785 ausdrücklich auf dieses Scholium verwiesen ***). Monadenlehre wird wohl niemand, der weiß, was unter Monaden verstanden wird, hier oder sonst wo im Spinoza finden wollen. Wir wissen auch zu umständlich, wie
123 dieser Begriff in || Leibnitz sich entwickelt hat, um über die Genealogie desselben in Zweifel zu seyn. Hingegen kann und darf eben so wenig geläugnet werden, daß zwischen den Formen des Leibnitz und des Spinoza, wodurch ihre einzelnen Dinge sich voneinander unterscheiden, in der Art des Zusammenhanges dieser einzelnen Dinge, und wie sie gegenseitig sich zum Daseyn, zum Thun und zum Leiden bestimmen, ihre Lagen und Beschaffenheiten verändern oder beybehalten, in der Freyheit, welche auf der eigenen unmittelbaren Begierde, dem conatu immanenti jeder besonderen Natur, und der Sklaverey, die

---

das eben so schöne, als tiefsinnige Gleichniß von dem Puncte und der innerlichen und äusserlichen Bestimmung seiner Linie (Rec. de div. Pièces II. p. 428. Opp. II. P. I. p. 83); auf die Erklärung der scheinbaren Doppelgestalt seines Systems (Rec. II. p. 431. et 432. Opp. P. c. p. 84.); auf die treffliche Kritik der Vergleichung zwischen der Seele und einem Epikuräischen Atom (Rec. p. 435—438. Opp. P. c. p. 85—87.)

*) S. Cosmologia Generalis. §. 294. mit vorzüglicher Erwägung der letzten Zeilen. Ferner: Vernünftige Gedanken Th. II. §. 215—219.; vornehmlich S. 370. u. 381. ||

122 *) Ueber Natur und Gott nach Spinoza, von Karl Heinrich Heydenreich. S. 100. u. 101.

**) Erste Ausgabe S. 98. u. 99. Der gegenwärtigen S. 151. u. 152. *[S. 132f.]*.

***) In der Note No. 22. Die 13te Prop. Eth. II. wozu dieses Scholium gehört, ist in demselben Aufsatze zweymal citirt. Note No. 15. u. 17. ||

auf den Erfordernissen, gleichsam dem Rathschlusse des Ganzen, auf seiner vorherbestimmten Harmonie beruht — eine große Analogie statt finde.

Wieviel überhaupt, oder wie wenig Leibnitz dem Spinoza schuldig war, darüber habe ich keine Meynung, und suche keine.[a]) Aber gesetzt, Leibnitz hätte wirklich von Spinoza viel genommen, so wird niemand, dem es bekannt ist, wie allgemein und heftig dieser Name damals verabscheut wurde, Leibnitzen verargen können, daß er sich auf die verschrieene || 124
Lehre dieses Weltweisen nie berief. Sonst weiß man ja von Leibnitz, wie geneigt er war, sich auf Gedanken seiner Vorgänger zu stützen, und jede Aehnlichkeit der Begriffe Anderer mit den seinigen hervorzusuchen. „Die Wahrheit," sagt er, „ist allgemeiner verbreitet, als man glaubt; aber oft ist sie „geschminkt, noch öfter verhüllt, zuweilen gar geschwächt, ver„stümmelt, und durch Zusätze verdorben. Wenn man aufmerk„sam auf sie machte, wo sie unter den Alten, oder, um richtiger „zu reden, unter unsern Vorgängern sich findet, so würde „man das Gold aus dem Kothe, den Diamant aus der Grube, „das Licht aus der Finsterniß hervorziehen, und wirklich eine „gewisse unvergängliche Philosophie zu Stande bringen*)." Dieselben Gedanken und Wünsche findet man bey jeder Gelegenheit in seinen Schriften wiederholt. Eine der schönsten und lehrreichsten Stellen dieser Art beschließt seine erste Antwort an Bayle, und sie mag, weil || sie in mehr als einer Absicht 125
hieher paßt, auch dieser Abhandlung zum Schlusse dienen.

„Die Betrachtung jenes Systems zeigt, daß, je tiefer man „in den Grund der Dinge eindringt, desto mehr Wahrheiten[b]) in „den Lehren der meisten philosophischen Secten sich entdecken „lasse. Der Mangel an substanzieller Wirklichkeit in den sinnlichen „Gegenständen, nach der Behauptung der Skeptiker; die Harmo„nieen, oder Zahlen, Urbilder und Begriffe, worauf die Pytha„goräer und Platoniker alles zurückführten; das Eins und Alles „des Parmenides und Plotin, ohne Spinozismus; die Verknüpfung „der Dinge nach den Stoikern, vereinbar mit der Spontaneität „der andern Schulen; die Vital-Philosophie der Cabbalisten und

*) Recueil de diverses Pièces par Des Maizeaux, Tom. II. p. 145. ||

a) *Zusatz der ersten Ausgabe:* Beide gingen nach Cartesius von dem Cogito ergo aus, und man würde sich nicht ganz unrichtig ausdrücken, wenn man sagte, der eine hätte mehr an die Materie, der andere mehr an die Form gedacht.

b) *Erste Ausgabe richtig:* Wahrheit

„Hermetisten, welche überall Empfindung annehmen; die Formen
„und Entelechieen des Aristoteles und der Scholastiker, nebst
„der mechanischen Erklärung aller besonderen Erscheinungen
„nach dem Demokrit und den Neueren — alles dieses findet
„man in einem perspectivischen Mittelpuncte vereinigt, der in
„eben dem Gegenstande, welcher aus jedem andern Gesichts-
„puncte verworren erscheint, Regelmäßig- || keit, und die Ueber-
„einstimmung aller seiner Theile zeigt. Sectengeist ist bisher
126 „der Fehler gewesen. Man hat sich selbst eingeschränkt, indem
„man verworfen hat, was andere lehrten *). ||

*) Recueil de div. Pièces par Des Maizeaux, Tom. II. p. 417. Opp. Omn. T. II. P. I. p. 79. ||

Beylage VII. 127

Auf die gegenwärtige Abhandlung ist häufig in diesem Buche verwiesen worden; folgende drey Stellen aber sind der eigentliche Text dazu.

Seite 101. „Der Gott des Spinoza ist das lautere Prin-
„cipium der Wirklichkeit in allem Wirklichen; des Seyns in
„allem Daseyn; durchaus ohne Individualität, und schlechterdings
„unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf der Iden-
„tität des Nichtzuunterscheidenden *), und schließt folglich eine
„Art der Mehrheit nicht aus.“

Seite 178. „Jeder Weg der Demonstration geht in den
„Fatalismus aus.“ ||

Seite 92. „Lessing blieb dabey: daß er sich alles natür- 128
„lich ausgebeten haben wollte; und ich: daß es keine natür-
„liche Philosophie des Uebernatürlichen geben könne, und doch
„beydes (Natürliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden
„wäre.“

Vor Spinoza hatten sich schon die Scholastiker des Satzes des Nichtzuunterscheidenden bedient, sowohl um die Lehre von den drey Personen in der Gottheit mit der Lehre von der Einheit des Göttlichen Wesens zu vereinigen, als um überhaupt darzuthun, daß nur Ein Gott seyn könne. Auch den Begriff eines allgemeinen Wesens, welches allen einzelnen Dingen gemein sey, einer Substanz, in welche das unzählige Heer des Besondern sich gleichsam theile, und welcher darum das Allenthalben zukomme, finden wir ebenfalls bey den Scholastikern, und zwar schon bey dem Magistro Sententiarum. Es läßt sich dieser Begriff bis zum Aristoteles, und noch weit höher bis zu der ältesten Philosophie hinauf verfolgen *). ||

Dem Menschen überhaupt war es durch seine frühesten 129

*) S. die Demonstration der fünften Proposition, im ersten 127
Theile der Ethik, wo der Beweis, daß nur Eine Substanz seyn
könne, angefangen wird. ||

*) S. Cramer von der Scholastischen Theologie, || Forsetzung 129
des Bossuet, Theil VII. vornehmlich Seite 216—220. ||

Bedürfnisse aufgegeben, dem Beständigen in dem ihn umgebenden und ihn durchdringenden Unbeständigen der Natur nachzuforschen; und dieses Nachforschen mußte ihn, sowohl im Sittlichen als Physischen, zu einer unabsehlichen Reihe von Entwickelungen leiten und drängen. Ich wüßte kaum einen interessanteren Gesichtspunct als diesen, um daraus die mannichfaltigen Gedankensysteme der Menschen zu betrachten. Hier darf ich nur Blicke auf die letzten Resultate werfen; und zwar bloß in Beziehung auf die speculative Vernunft.

Nachdem man alle Sinne gleichsam zusammenberufen hatte, um ihre einzelnen Zeugnisse von den Dingen mit einander zu vergleichen, hernach sie gemeinschaftlich vor dem Gegenstande selbst zu verhören, dieser aber sich nicht stellen wollte, und man noch nicht den Muth hatte, gegen ihn in contumaciam zu verfahren; so blieb nichts anderes übrig, als anzunehmen: das
130 allein komme dem Ge- ‖ genstande selbst zu, sey wahrhaft objectiv und beständig, was an ihm alle Sinne, einer wie der andere, auf gleiche Weise zu erkennen geben [a]); kurz, was der Sensus communis im höheren Verstande, das α und ω aller Wahrnehmungen von ihm darstelle.

Der menschliche Verstand, von allen, den Erscheinungen correspondirenden, qualitatibus occultis auf diese Weise gereinigt, behielt folgende Begriffe übrig: Existenz und Coexistenz, Wirkung und Gegenwirkung, das Räumliche und Bewegung, Bewußtseyn und Denken.

Wie wohl sich die speculative Natur des Menschen befinden mußte, nachdem dieses einmal festgesetzt war, kann ein jeder einsehen, der über menschliches Erkenntnißvermögen einigermassen gründlich nachzudenken im Stande ist. Man ziehe folgendes in Betrachtung.

Das Princip aller Erkenntniß ist lebendiges Daseyn; und alles lebendige Daseyn geht aus sich selbst hervor, ist progressiv und productiv. Das Regen eines Wurmes, seine dumpfe Lust und Unlust, könnten nicht entstehen, ohne eine nach den ‖
131 Gesetzen seines Lebensprincips verknüpfende, die Vorstellung seines Zustandes erzeugende Einbildungskraft. Je mannichfaltiger nun das empfundene Daseyn ist, welches ein Wesen auf diese Weise erzeugt, desto l e b e n d i g e r ist ein solches Wesen. Soll aber das in dem gegenwärtigen Augenblicke erzeugte Leben in dem folgenden nicht wieder untergehen, so muß das schaffende

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* das ist, was mit dem Auge zugleich gehört, mit dem Ohre zugleich gesehen, mit den Geruchnerven zugleich betastet werden könnte;

Wesen auch erhalten können. Unter den Erhaltungsmitteln des Lebens (deßjenigen Lebens, welches sich selbst genießt, und allein den Namen des Lebens verdient) ist uns keines bekannt, welches kräftiger sich bewiese, als Sprache. Die enge Verbindung zwischen Vernunft und Sprache erkennt ein jeder; und eben so, daß wir von einem höheren Leben als demjenigen, welches durch Vernunft besteht, keinen Begriff haben*). Die vollkommnere Wahrnehmung und mannichfaltigere Verknüpfung erzeugt, in eingeschränkten Wesen, das Bedürfniß der Abstraction und Sprache. So entsteht eine Ver- || nunftwelt, worin Zeichen 132
und Worte die Stelle der Substanzen und Kräfte vertreten. Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreissen, und eine unseren Fähigkeiten angemessene, der wirklichen ganz unähnliche Bilder- Ideen- und Wort-Welt erschaffen. Was wir auf diese Weise erschaffen, verstehen wir, in so weit es unsere Schöpfung ist, vollkommen; was sich auf diese Weise nicht erschaffen läßt, verstehen wir nicht; unser philosophischer Verstand reicht über sein eigenes Hervorbringen nicht hinaus. Alles Verstehen geschieht aber dadurch, daß wir Unterschiede setzen und wieder aufheben; und auch die aufs höchste ausgebildete menschliche Vernunft ist, explicite, keiner andern Operation, als dieser, worauf alle übrige sich zurückführen lassen, fähig. Wahrnehmen, Unterscheiden, Wiedererkennen und Begreifen, in steigenden Verhältnissen, macht die ganze Fülle unseres intellectuellen Vermögens aus.

Ich wiederhole nun: wie wohl mußte die speculative Natur des Menschen sich befinden, da sie die unendlichen Verschiedenheiten der Qualität auf einige bestimmte Beschaffenheiten der Quantität || zurückzuführen die Aussicht gewann! Dem 133
Glücke dieser Unternehmung verdankt die Naturlehre ihre bewunderungswürdigen Fortschritte. Leucipp und Demokrit brachen die Bahn. Ihre Lehre ging unter in den trüben Zeiten scholastischer Alleinherrschaft, trat aber desto glänzender an der Morgenröthe des siebenzehnten Jahrhunderts wieder hervor. Ueber ihr erbaute Cartesius sein neues System.

Zwey Schwierigkeiten drückten von je her die Atomisten, oder bloß mechanischen Philosophen: Erstlich, die Unmöglichkeit, aus den Beschaffenheiten des körperlichen Wesens, nämlich der Undurchdringlichkeit, Gestalt, Lage, Größe und Bewegung, die

*) „Das Vermögen, wodurch sich der Mensch von allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, ist die Vernunft.“ Kant Met. d. Sitten. S. 107.||

Beschaffenheiten des denkenden Wesens herzuleiten; und zweytens, der Bewegung selbst und ihren Modificationen ein natürliches Daseyn zu verschaffen.

Diesen Schwierigkeiten half das Cartesianische Lehrgebäude so wenig ab, daß sie durch dasselbe nur noch auffallender wurden *).

134 Da trat Spinoza mit seinem *Ἓν καὶ πᾶν* ‖ hervor, und versuchte die duo quaerenda *), deren Vereinigung die Philosophen vor ihm, sammt und sonders, in so mannichfaltige Verlegenheiten gesetzt hatte, auf ein einziges Princip zurückzuführen; dieses nämlich: Materie ohne Form, und Form ohne Materie sind zwey gleich undenkbare Dinge: ihre Vereinigung muß folglich überall eine wesentliche und nothwendige seyn. Da nun die Substanz, welche nur eine Einzige seyn kann, als das Erste schlechterdings gedacht werden muß, so muß ihre wesentliche Form, das ist, ihre Art und Weise zu seyn, eben so gedacht werden. Aus dieser ersten Materie und ihrer Form entspringen nun die einzelnen Dinge mit ihren Begriffen unmittelbar, auf eine natürliche, das ist, nothwendige und mechanische Weise.

Diese Vorstellungsart hat das Gute und Vorzügliche, daß dabey der wüste und ungereimte Begriff eines Chaos, welches sich erst ordnen mußte, nicht gebraucht wird. Wirklich ist es
135 sehr merk- ‖ würdig, daß nicht allein die Menge alter Philosophen, sondern auch unter den neueren viele gründliche und sehr scharfsinnige Denker, den Begriff eines Chaos, oder, welches einerley ist, eines sich nur allmählich entwickelnden Weltsystems, mit dem Begriffe eines nothwendigen, von Ewigkeit her wirkenden, bloß mechanischen Naturprincips haben vereinigen können, da doch nur sehr wenig Nachdenken dazu gehört, um einzusehen, daß beyde Begriffe sich gegenseitig aufheben. Diesen Fehler beging also Spinoza nicht; aber was er eigentlich zu Stande bringen mußte[a]): eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge, konnte durch seine neue Vorstellungsart so wenig, als durch irgend eine andere

*) S. die Beyl. VI. ‖

134 *) Duo quaerenda sunt. Unum, quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur; altera, quae vis sit, quae quidque efficiat. Cicero de Finibus. Lib. I. §. 6. ‖

a) *Erste Ausgabe:* wollte

erreicht werden. [Auch] Er mußte eine unendliche Reihe von einzelnen Dingen, deren eines nach dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, also, im Grunde, eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit annehmen. Das Ungereimte dieser Behauptung suchte er durch Bilder[a]) aus der Mathematik zu vertilgen, und versicherte, es liege bloß an unserer Imagination, wenn wir uns eine unend- || liche Reihe auf einander folgender, 136
objectiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorstellen. Ich glaube aber, es war vielmehr Spinoza, der sich hier durch seine Imagination betrügen ließ; denn die Folge, welche in den mathematischen Bildern[b]) vorgestellt wird, ist keine objective und wirkliche, sondern eine subjective und bloß idealische, die auch nicht einmal idealisch vorhanden seyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succession in dem Subject, welches sie in Gedanken erzeugt, zum Grunde läge, und dadurch das Stehende in ein Fließendes verwandelt würde. Absonderung und Wiedervereinigung des Subjectiven und Objectiven, und Verwechselung ihrer gegenseitigen Verhältnisse der Ursache und Wirkung, um, nach Bedürfniß, an der einen oder der andern Seite aufzuheben, was die Vollendung des bezielten Begriffes hinderte, hat hier eine Täuschung zuwege gebracht, wodurch mehrere Philosophen von der ersten Größe hintergangen worden sind, und noch wirklich hintergangen werden *). ||

*) [Zu dieser Stelle hat Herr Professor Sigwart neu- || erlich, 137
in seiner sehr achtungswerthen Schrift über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie, S. 127—130. einige Bemerkungen gemacht.

Die erste dieser Bemerkungen habe ich benutzt, und anstatt der Worte: „Aber was er (Spinoza) eigentlich zu Stande bringen wollte u. s. w." nun gesetzt: aber was er eigentlich zu Stande bringen mußte. — Daß er mußte, und warum: darüber wolle man die unlängst erschienenen, vorhin schon von mir angeführten Gespräche von Herbart, S. 62—66. nachsehen.

Die übrigen von Herrn Sigwart angeregten Puncte sind in meinen früheren und späteren Philosophischen Schriften mannichfaltig, und, wie ich glaube, so erschöpfend abgehandelt, daß es genügen wird, statt aller weiteren Erörterungen darüber nur auf folgende bestimmte Stellen meiner Schriften zu verweisen:

1.) Auf das Gespräch über Idealismus und Realismus, Band II. dieser Sammlung S. 191—206.

2.) Auf die Schrift von den göttlichen Dingen, S. 168—174. d. erst. Ausg. der vorliegenden Sammlung B. III. S. 402—408.

a) *Erste Ausgabe:* Gleichnisse
b) *Erste Ausgabe:* Gleichnissen

137 Ich will mich deutlicher erklären.

138 Aus dem Satze: das Werden könne eben so || wenig geworden oder entstanden seyn, als das Seyn oder die Substanz, 139 zog Spinoza die richtige Folge, || daß eine ewige unendliche Actuosität der Materie eigen, und ein unmittelbarer Modus der 140 Substanz || seyn müsse. Dieser unmittelbare ewige Modus, den er in dem Verhältnisse von Bewegung und Ruhe der naturae naturatae ausgedrückt zu finden glaubte, war ihm die allgemeine ewige unveränderliche Form der einzelnen Dinge und ihres unaufhörlichen Wechsels. Hatte nun die Bewegung nie angefangen, so konnten auch die einzelnen Dinge keinen Anfang genommen haben. Sie waren also nicht allein dem Ursprunge nach von Ewigkeit her; sondern auch, ihrer Succession unbeschadet, dem Vernunftbegriffe nach, alle zugleich vorhanden: denn im Vernunftbegriffe ist kein Vorher und Nachher, sondern alles nothwendig und zugleich, und eine Folge der Dependenz ist die einzige, welche sich darin denken läßt. Da Spinoza nun einmal die Erfahrungs- 141 begriffe von Bewegung, ein- || zelnen Dingen, Generation und Succession, zu Vernunftbegriffen erhoben hatte, so sah er sie zugleich von allem Empirischen — gereinigt, und konnte,

---

3.) Auf die zu der Stelle No. 2. gehörige Beylage, C. der erst. Ausg. S. 212 — 216. der vorliegenden Samml. B. III. S. 450—454. ||

138 Nur die Eine Bemerkung: „Alles Erklären bezieht sich auf „ein Werden der Dinge, und indem nun Spinoza dieses läugnete. „mußte er auf eine Erklärung der endlichen Dinge Verzicht thun;“ scheint mir folgende ausdrückliche Gegenbemerkung zu erfordern.

Ich erwiedere: Spinoza läugnet allerdings ein gewordenes Werden der einzelnen Dinge, keinesweges aber ein nichtgewordenes, Anfang- und Endloses Werden, ein wahrhaft wirkliches Entstehen und Vergehen derselben, obgleich nur in einem ewigen, in sich selbst kreisenden, Flusse. Die einzelnen Dinge, lehrt Spinoza ausdrücklich, entspringen nicht unmittelbar aus dem Unendlichen, sondern jedes einzelne Ding setzt andere einzelne Dinge voraus bis ins Unendliche. Es entspringen daher die einzelnen Dinge aus Gott nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie bloß eines aus dem anderen, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar beharren (Eth. P. I. Pr. XXVIII. Man vergl. meine Darstellung des Lehrgebäudes des Spinoza in dem Briefe an Mendelssohn vom 21. April 1785. §. §. XXXV. XXXVI. dann die VIte Beylage, S. 366, 367. der früheren Ausgabe; der gegenwärtigen S. 101, 102.) Unwidersprechlich behauptete also Spinoza das wirkliche Daseyn einer ewigen Zeitlichkeit, ein 139 Anfangsloses, aber wirkliches und wahr- || haftes Entstehen und Ver-

bey der festen Ueberzeugung: Es müsse alles — nur secundum modum quo a rebus aeternis fluit betrachtet werden: — die Begriffe von Zeit, Maaß und Zahl, als von diesem Modo abgesonderte einseitige Vorstellungsarten, folglich als Wesen der Einbildung betrachten, von welchen die Vernunft keine Notiz zu nehmen brauche, oder sie erst reformiren, und auf das Wahre (vere consideratum) zurückführen müsse *).

Auch zu diesen Behauptungen hatten die Scholastiker ihm den Weg gebahnt. Mehrere Lehrer dieser Schule, um dem undenkbaren Begriffe einer Schöpfung in der Zeit, welcher allemal entsteht, wenn man die Reihe der Naturbegebenheiten will einen Anfang nehmen lassen, auszuweichen, nahmen zu einer Schöpfung von Ewigkeit her ihre Zuflucht. Wie Spinoza aus der Thatsache, daß die Dinge sich bewegen und gegenseitig verändern, schloß, || sie müßten sich von Ewigkeit her bewegt 142
und verändert haben; so schlossen jene aus der Thatsache einer erschaffenen Natur, daß der unveränderliche Urheber derselben von Ewigkeit her erschaffen haben müsse *). Sie hatten

---

gehen endlicher wirklicher und wahrhafter einzelner Wesen in einer nothwendigen Folge. Den Einwurf aber, daß es eine Ungereimtheit sey, anzunehmen, es könne eine ewige Zeit auf den heutigen Tag kommen, entfernte er mit leichter Mühe dadurch, daß er zeigte, wie die Zeit vor der Vernunft nothwendig und von selbst aus dem Zeitlichen verschwinde; womit dieses dann so fort zu einem unveränderlichen Ewigen, zu der leibhaften Gottheit selbst verklärt werde. Dieses nothwendige Verschwinden alles Zeitlichen vor der Vernunft findet sich in meinem ersten Briefe an Mendelssohn schon für Spinoza angeführt. (S. 16. u. 17. d. erst. Ausg., S. 26., 27. der 2ten,. S. 57, 58 der vorliegenden dritten.) In Wahrheit aber ist dem System damit doch nicht geholfen, wie ich an den vorhin angeführten drey Orten genügend dargethan zu haben glaube. Ja es tritt die Doppelfrage an Spinoza nun erst recht hervor; ob er lehre: es gebe in der Natur nur ein Seyn, aber kein Werden; oder umgekehrt: es gebe in ihr nur ein Werden, aber kein Seyn? Auf die zweite Frage erhalten wir von ihm ein klares Nein zur Antwort; auf die erste aber nur ein Ja mit Nein, und, Kraft dieses Mit, streitende Bestandtheile, die sich durchaus nicht zu einem wahrhaft friedlichen Bunde vereinigen lassen. Dieß ist jüngst von neuem mit großem Scharfsinn durch Tennemann, in dem Xten Bande seiner Gesch. d. Philosophie S. 476 — || 481. ins Licht 140
gestellt worden. Ich bitte den Leser mit dieser Tennemannschen Erörterung eine andere höchstbeachtenswerthe ähnliche, im dritten Bande von Tiedemanns Geist der Speculativen Philosophie S. 428—431. zu vergleichen. Und mit dieser Hinweisung sey denn meine, großentheils nur aus Hinweisungen zusammengesetze, Anmerkung geschlossen.] ||

*) Opp. Posth. Epp. XXIX. || Gen. # XII, Vol. IV 141

*) S. Cramer von der Scholastischen Theologie, Fortsetzung 142
des Bossuet, Th. VII. S. 404 und 406. 416—419.

aber eine Schwierigkeit mehr zu überwinden, als Spinoza, da ihr Gott nicht eine bloße natura naturans, sondern ein von der Natur wirklich unterschiedenes, außerweltliches Wesen war, welches dieselbe auch der Substanz nach hervorgebracht hatte. Diese Schwierigkeiten haben Leibnitzen nicht verhindert, den Scholastikern beyzustimmen, und eine Schöpfung, auch der Substanz nach, die nie angefangen hätte, für denkbar zu erklären **). An

**) S. Leibnitzens Briefe an Bourguet Opp. II. P. I. p. 331 — 338. — Diese Briefe sind es, in denen, nach Lessings kühnem Ausdrucke, gesagt seyn soll: „Gott befände sich in einer immerwährenden Expansion und Contraction: dieses wäre die Schöpfung und „das Bestehen der Welt." *(S. 84, Randziffer 64 dieser Ausgabe).* Einen Fingerzeig dahin gab ich schon in meiner Rechtfertigung, wo ich der zwey Abhandlungen von Lessing, in den Beyträgen:
143 Wissowatius Einwürfe, und Leibnitz über || die ewigen Strafen, nicht bloß obenhin erwähnte. Beyde sind in vielerley Betrachtung äusserst wichtig. In der zweiten kommen Leibnitzens Briefe an Bourguet vor. Man sehe §. IV—VII; hernach den XVIten, wo sich Lessing für den Begriff der Ewigkeit, welcher alle Folge ausschließt, erklärt. Die Frage ist davon, ob die Welt angefangen, oder nicht angefangen habe; und, wenn sie nicht angefangen habe, welche Hypothese: einer dennoch immer wachsenden — also immer nur annähernden; oder einer immer gleichen — also wirklichen Vollkommenheit des Ganzen, der Vernunft gemäßer sey. Die erste nannte Leibnitz die Hypothese des Triangels; die zweite, des Rectangels. „Leibnitz" (sagt Lessing S. 224.) „scheinet mir der immer „gleichen Vollkommenheit um vieles geneigter gewesen zu seyn; „ja seinen Freund (den Bourguet) einer förmlichen Demonstration „derselben sehr nahe gebracht zu haben, welche er vielleicht seine „Ursachen hatte, lieber aus ihm herauszuholen, als ihm vorzusagen." Dieses ist vollkommen richtig. Ich verweise auf die Briefe selbst, und darf jeden Leser, welcher Dinge dieser Art zu lesen weiß, auf sein Gewissen fragen, ob er es Lessingen sehr verdenken kann, wenn er mit dem, was Leibnitz dort behauptet, den Glauben an einen von der Welt unterschiedenen persönlichen Urheber der Dinge nicht wohl in eben diesem Leibnitz zu vereinigen wußte. „Si le rectangle" (sagt Leibnitz p. 338.) „avoit lieu dans l'ordre des „choses, il faudroit avouer que les productions de la sagesse divine „seroient coëternelles avec elle, et que chaque substance auroit „été éternelle a parte ante, comme je crois qu'elles le sont toutes „a parte post." — Und hier nun die Stelle, auf welche Lessing
144 besonders deutete, und die er nur || etwas frey zu übersetzen glaubte: „Un rapport d'un état de l'univers ne reçoit jamais aucune addition „sans qu'il y ait en même tems une substraction ou diminution „pour passer dans un autre état. Le changement des ordonnées „dans le rectangle est toujours tel que la postérieure garde les „traces de l'antérieure, et il ne suit point que cela importe une „augmentation de perfection; car s'il reste quelque chose de l'état „précédent, quelque chose aussi n'en reste point." (p. 334.)

Daß übrigens Lessing sich nicht anmaßte zu behaupten, Leibnitz sey in dem Verstande ein Spinozist gewesen, daß er sich selbst

Nachfolgern hierin hat es ihm nicht || gefehlt, und noch giebt 143
es mehrere sehr achtungswürdige Philosophen unter uns, welche
den Begriff || einer wirklichen Schöpfung wirklich ein- 144
zelner successiver Dinge von Ewigkeit her, für einen möglichen Begriff halten.

Diese etwas schwerere Täuschung wird auf dieselbe Art, wie die leichtere des Spinoza bewirkt, indem man den Begriff der Ursache mit dem Be- || griffe des Grundes vermischt; 145
jenem dadurch sein Eigenthümliches entzieht, und ihn in der Speculation zu einem bloß logischen Wesen macht. Ich habe schon anderwärts dieses Verfahren beleuchtet, und, wie ich glaube, hinlänglich dargethan, daß der Begriff von Ursache, in so fern er sich von dem Begriffe des Grundes unterscheidet, ein Erfahrungsbegriff ist, den wir dem Bewußtseyn unserer Causalität und Passivität zu verdanken haben, und der sich eben so wenig aus dem bloß idealischen Begriffe des Grundes herleiten, als in denselben auflösen läßt. a)

Eine Vereinigung von beyden, wie in dem Satze des zureichenden Grundes geschieht, ist darum nicht unzuläßig; wenn nur keinen Augenblick vergessen wird, was jedem ins besondere zum Grunde liegt, und ihn zu einem möglichen Begriffe machte. So heißt der Satz des Grundes: Alles Abhängige ist von Etwas abhängig: Der Satz der Ursache: alles was gethan wird, muß durch Etwas gethan werden. Bey dem Grunde ist in dem Worte abhängig, das von Etwas schon gegeben; und eben so bey der Ursache in dem || Worte 146

---

dafür erkannt hätte, beweist die Folge des Gesprächs; Innere wesentliche Aehnlichkeit, Identität des Systems: das nur hatte Lessing eigentlich im Auge. Seine Expansion und Contraction sollte einen medium terminum darstellen, und er gab ihn wirklich in diesem Bilde tief und richtig. Schwerlich kann das mögliche Daseyn, oder die ewige Schöpfung einer aus einzelnen Dingen bestehenden Welt, und dieses Bestehen selbst durch unaufhörliches Hervorbringen und Vertilgen solcher einzelner Wesen, trefflicher symbolisirt werden, als durch ein solches gehaltenes Verbreiten, und gleichsam Athmen der Natur. Es ist der wahrhafte Gott des Spinoza, der aus Unendlichen Unendliches unaufhörlich hervorbringt. ||

a) *Anmerkung der ersten Ausgabe:* Siehe Idealismus und Realismus S. 93—109. Ein von mir sehr verehrter scharfsinniger und gelehrter Forscher, der Herr Prof. Flatt in Tübingen, hat in seinen Fragmentarischen Beiträgen gegen meine Meinung Verschiedenes auf eine Weise, die meinen Dank verdient, erinnert.[26]) Ich verschiebe, mich über die Gründe dieses Weltweisen zu erklären, um es an einem Orte zu tun, wo ich die eigentlichste Veranlassung dazu haben werde.

gethan, das durch Etwas. Beyde sind identische Sätze, und haben daher allgemeine apodictische Gültigkeit*). Ihre Vereinigung aber geschieht durch den Satz: daß alles Bedingte eine Bedingung haben müsse, welcher eben so identisch, folglich eben so allgemein und nothwendig ist.

Vergißt man den wesentlichen Unterschied beyder Begriffe, und worauf er beruht, so erlaubt man sich den einen für den andern zu setzen und anzuwenden, und bringt glücklich heraus, daß die Dinge entstehen können, ohne daß sie entstehen; sich verändern, ohne sich zu verändern; vor und nach einander seyn können, ohne vor und nach einander zu seyn**).

Vergißt man nicht die wesentliche Verschiedenheit beyder
147 Begriffe, so sitzt man mit dem Begriffe || der Ursache, durch welchen der Begriff einer Handlung nothwendig gesetzt wird, in der Zeit unerläßlich[a]) fest; denn eine Handlung, die nicht in einer[b]) Zeit geschähe, ist ein Unding. Auch der Idealismus, mit allen seinen Künsten, kann hier nicht aushelfen, und verschafft nur eine kurze Frist*).

Nach diesen Erörterungen wird es nicht mehr befremdlich scheinen, wenn ich behaupte, es lasse sich das wirkliche Daseyn einer successiven, aus einzelnen endlichen Dingen, welche sich die Reihe hinab einander hervorbringen und vertilgen, bestehenden Welt, auf keine Weise begreiflich, das heißt natürlich erklären. Denn wenn ich diese Reihe als wirklich unendlich denken will, so steht mir der ungereimte Begriff einer ewigen Zeit, welcher sich durch keine mathematische Figur auf die Seite räumen läßt, im Wege. Will ich die Reihe einen Anfang nehmen lassen, so fehlt es mir wieder an allem[c]), woraus ein
148 solcher Anfang hergeleitet werden || könnte. Soll es der Wille einer Intelligenz seyn, so rede ich Worte ohne Sinn. Denn eben so, wie die Entstehung des Begriffes eines nach keinem

*) s. S. 231. dieser Schrift *[S. 185 unserer Ausgabe]* die Note.

**) Die Causa sui hat daher ihr Daseyn. Aus dem apodictischen Satze: daß alles eine Ursache haben müsse, hielt es hart zu folgern: daß nicht alles eine Ursache haben könne. Darum erfand man die Causam sui, wozu nothwendig auch der Effectus sui gehört. ||

147 *) S. die in dieser VIIten Beylage wiederholt angeführten Stellen aus dem Gespräche über Idealismus und Realismus, und aus der Schrift von den göttlichen Dingen. || *Die erste Ausgabe hat statt dessen:* S. Ideal und Real. S. 97—100.

a) *Erste Ausgabe:* unbeweglich
b) *Erste Ausgabe:* der
c) *Zusatz der ersten Ausgabe:* Möglichen

seiner Theile noch vorhanden gewesenen Dinges, z. B. eines organischen Wesens vor allen organischen Wesen, nicht leichter zu begreifen ist, als eine von allen Begriffen unabhängige Entstehung des Gegenstandes selbst: so ist auch die Veränderung in einer ewigen, in sich und durch sich allein bestehenden Intelligenz, einer Willensbestimmung in derselben, womit sie eine Zeit anfängt, vollkommen so unbegreiflich, als eine von selbst entstandene Bewegung in der Materie.

Also gleiche Unbegreiflichkeit auf beyden Wegen. Aber um dieser Unbegreiflichkeit willen, hat die Vernunft nicht nöthig in Verzweiflung[a]) zu gerathen, da sich ihr die Erkenntniß gleichsam aufdringt: es liege die Bedingung der Möglichkeit des Daseyns einer successiven Welt ausser dem Gebiete ihrer Begriffe, nämlich ausser dem Zusammenhange bedingter Wesen, das ist der Natur. Sie sucht also, wenn sie jener Bedingung nachforscht, das Aussernatürliche oder Uebernatürliche in ein Na- || türliches, — oder auch, das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln. Indem sie auf diese Weise ausser ihrem Berufe thätig ist, kann sie um keinen Schritt ihrem Zwecke näher kommen, sondern immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus *) zu Tage bringen. || Dem ohnerachtet läßt sie nicht ab, und 149 150

*) Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen: was wir auf diese Weise einsehen, oder herleiten können, stellt uns einen mechanischen Zusammenhang dar. So begreifen wir z. B. einen Zirkel, wenn wir uns den Mechanismus seiner Entstehung, oder seine Physik, deutlich vorzustellen wissen; die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, welchen der menschliche Verstand im Urtheilen und Schließen unterworfen ist, seine Physik, seinen Mechanismus, wirklich erkannt haben; oder den Satz des zureichenden Grundes, wenn uns das Werden, die Construction eines Begriffes überhaupt, seine Physik, sein Mechanismus einleuchtet. Die Construction eines Begriffes überhaupt ist das a priori aller Constructionen; und die Einsicht in seine Construction giebt uns zugleich auf das gewisseste zu erkennen, daß wir unmöglich begreifen können, was wir zu construiren nicht im Stande sind. Darum haben wir von Qualitäten, als solchen, keine Begriffe; sondern nur Anschauungen [oder Gefühle.] Selbst von unserem eigenen Daseyn haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung, und den Formen des Denkens. Wenn wir sagen, daß wir eine Qualität erforscht haben, so sagen wir damit nichts anderes, als wir haben sie auf Figur, Zahl, || Lage und Bewegung 150
zurückgeführt, und darin aufgelöst; also: wir haben die Qualität

a) *Erste Ausgabe:* in die Irre

wird in ihren Erwartungen hingehalten, weil sie das in seiner Art Unbedingte wirklich erkennt, und in dieser Erkenntniß auf eine sehr mannichfaltige Weise immer höher steigt. Ihr Geschäft überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr speculatives Geschäft, Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit, das ist, des Identischen; denn von einer andern Nothwendigkeit als dieser, welche die Vernunft selbst mit Hülfe des bey ihren Progressionen unentbehrlichen Absonderns und Wiedervereinigens durch abwechselndes Halten und Lassen erschafft, und in identischen Sätzen darstellt, hat sie keinen Begriff. Die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung, und das Wandelbare sinnlicher Gestalten, läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äusserliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das bloße:
151 quidquid || est, illud est, mehr, als ein bloßes Factum aus; welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt, und mit anderen Begriffen verknüpft wurde. Alles was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur, und die [menschliche] Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist; nämlich mannichfaltiges Daseyn, Veränderungen, Formenspiel; nie einen wirklichen Anfang, nie ein reelles Princip irgend eines objectiven Daseyns.

Aber wie kommt überhaupt die Vernunft dazu, daß sie etwas unmögliches, das ist, etwas unvernünftiges unternimmt? Ist es die Schuld der Vernunft, oder ist es nur die Schuld des Menschen? Ist die Vernunft mit sich selbst im Mißverstande, oder sind wir nur in einem Mißverstande in Absicht der Vernunft?

Um diese etwas sonderbar klingende Frage entscheiden
152 zu können, müssen wir eine andere, noch || sonderbarer klingende aufwerfen; diese nämlich: hat der Mensch Vernunft; oder hat Vernunft den Menschen?

Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen, nur

---

objectiv vernichtet. Hieraus läßt sich nun, ohne weiteres, leicht abnehmen, was für einen Ausgang die Bemühungen des Verstandes,[a] einen deutlichen Begriff von der Möglichkeit des Daseyns unserer Welt zu erzeugen, in jedem Falle gewinnen müssen. ||

---

[a] *Erste Ausgabe:* der Vernunft

in so fern sie deutliche Begriffe hat, [oder nur Verstand ist,] mit diesen Begriffen[a]) urtheilet, schließt, und wieder andere Begriffe oder Ideen bildet, so ist die Vernunft eine Beschaffenheit des Menschen, die er nach und nach erlangt, ein Werkzeug, dessen er sich bedient; sie gehört ihm zu.

Versteht man aber unter Vernunft das Princip der Erkenntniß überhaupt; so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist; durch sie besteht der Mensch; er ist eine Form, die sie angenommen hat.

Ich nehme den ganzen Menschen, ohne ihn zu theilen, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwey ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten zusammen gesetzt ist. Beyde sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und ‖ mit[b]) dieser nur gegeben werden kann. Wir brauchen also das Unbedingte nicht erst zu suchen, sondern haben von seinem Daseyn dieselbe, ja eine noch größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Daseyn haben. 153

Da unser bedingtes Daseyn auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, so ist damit unserer Nachforschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. Alle diese Nachforschungen haben die Entdeckung dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, zum Gegenstande. Diejenigen Dinge, wovon wir das Vermittelnde eingesehen, das ist, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn jene Mittel in unsern Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise, wenigstens in der Vorstellung, construiren können, das begreifen wir, und was wir nicht construiren können, das begreifen wir auch nicht.

Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden, und es construiren zu wollen, um es begreifen zu können, scheint als ein ungereimtes Un- ‖ ternehmen sogleich einleuchten zu müssen. Und doch ist es eben dieses, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, das ist ein bloß natürliches Daseyn auszumachen, und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden seyn soll, auf eine bedingte Weise 154

[a]) *Erste Ausgabe:* denselben
[b]) *Erste Ausgabe:* in

entstehen und vorhanden seyn muß; so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen, und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daseyns der Natur, wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; er wäre der Begriff des Unbedingten selbst, in so fern es die nicht natürlich verknüpfte, das ist für uns unverknüpfte — unbedingte Bedingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften — folglich Aussernatürlichen möglich werden: so muß das Unbedingte aufhören, das Un-
155 bedingte zu seyn; es muß ‖ selbst Bedingungen erhalten; und das absolut Nothwendige muß anfangen das Mögliche zu werden, damit es sich construiren lasse.

Da nun allem vorstehenden zufolge das Unbedingte ausser der Natur, und ausser allem natürlichen Zusammenhange mit derselben liegt; die Natur aber, das ist der Inbegriff des Bedingten, dennoch im Unbedingten gegründet[a]), folglich mit ihm verknüpft ist: so wird dieses Unbedingte das Uebernatürliche genannt, und kann nicht anders genannt werden.[b]) Aus diesem Uebernatürlichen kann denn auch das Natürliche, oder das Weltall, nicht anders, als auf eine übernatürliche Weise hervorgehen, und hervorgegangen seyn.

Und ferner: da alles, was ausser dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich vermittelten liegt, auch ausser der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verstanden werden kann: so kann das Uebernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist; nämlich, als Thatsache — Es ist! ‖

156 Dieses Uebernatürliche, dieses Wesen aller Wesen, nennen alle Zungen: den Gott.

Der Gott des Weltalls kann nicht bloß der Baumeister des Weltalls seyn; er ist Schöpfer, und seine unbedingte Kraft hat die Dinge auch der Substanz nach gewirkt. Hätte er die Dinge nicht auch der Substanz nach gewirkt, so müßten zwey Urheber seyn, die, man weiß nicht wie, miteinander in Verbindung gerathen wären. Eine Ungereimtheit, die in unsern Tagen (nicht weil sie zu groß, sondern weil sie

---

a) *Erste Ausgabe:* gegeben

b) *Anmerkung der ersten Ausgabe:* S. Jakobs kritische Anfangsgründe zu einer Allg. Metaphysik. § 326.

nicht in unserer Vorstellungsart ist) keiner Widerlegung bedarf. Unser Widerstreben gegen ein Entstehen der Dinge auch der Substanz nach kommt daher, weil wir kein Entstehen, welches nicht auf eine natürliche, das ist bedingte und mechanische Weise geschieht, begreifen können.

Wie sehr wünschte ich nicht, diese Sätze und Folgerungen eben so faßlich machen zu können, als sie für mich selbst evident sind. Man würde alsdann nicht allein das Vernunftwidrige der Forderung einer Demonstration vom Daseyn Gottes einsehen, sondern durch eben diese Einsicht auch be-‖ greifen, warum eine mit unserem Verstande und Willen (welche 157
beyde auf Coexistenz, d. i., auf Abhängigkeit und Endlichkeit gepfropft sind) belehnte erste Ursache, als ein unmögliches und ganz ungereimtes Wesen erscheinen müsse. Je vollkommener man aus dem ersten das zweite erkennte, desto deutlicher würde man das Unzuläßige der Forderung einsehen: Weil ein Gott kein Mensch, oder nicht körperlich seyn kann, so kann ihm auch Individualität und Intelligenz nicht zugehören.

Wir besitzen aber, ungeachtet unserer Endlichkeit und Natursklaverey — oder scheinen wenigstens durch das Bewußtseyn unserer Selbstthätigkeit bey der Ausübung unseres Willens, ein Analogon des Uebernatürlichen, das ist des nicht mechanisch wirkenden Wesens in uns zu besitzen. Und da wir nicht im Stande sind, überhaupt uns einen möglichen Anfang irgend einer Veränderung, ausser einen solchen, welcher durch eine innere Entschließung oder Selbstbestimmung bewirkt wird, wirklich vorzustellen: so hat der bloße Instinct der Vernunft schon alle rohe Völker angetrieben, jede Veränderung, die sie entstehen sahen, als eine Hand-‖lung 158
zu betrachten, und sie auf ein lebendiges, selbstthätiges Wesen zu beziehen. Sie irrten, weil sie unmittelbar bezogen; aber doch weniger und auf eine unendlich verzeihlichere Weise als wir, wenn wir alles in Mechanismus auflösen wollen, und die ungereimte Forderung an das Princip des Mechanismus machen, daß es selbst einen Mechanismus zu Tage legen müsse, wenn man ihm Daseyn zugestehen sollte, weil unsere deutliche Vorstellung eines Dinges nicht über die Vorstellung seines Mechanismus hinausgeht. Dennoch gehört schon etwas Nichtmechanisches zu der Möglichkeit einer Vorstellung überhaupt, und kein Mensch ist im Stande sich das Princip des Lebens, die innere Quelle des Verstandes und Willens, als ein Resultat mechanischer Verknüpfungen, das ist,

als etwas bloß Vermitteltes vorzustellen. Noch weniger kann Causalität überhaupt als etwas bloß Vermitteltes, oder auf Mechanismus Beruhendes gedacht werden. Und da wir nun von Causalität nicht die geringste Ahndung haben, ausgenommen unmittelbar durch das Bewußtseyn unserer
159 eigenen Causalität,[a]) so sehe ich nicht, wie es || umgangen werden kann, überhaupt Intelligenz, und zwar eine allerhöchste reale, die nicht wieder unter dem Bilde des Mechanismus (S. Beylage IV. u. V.), sondern als ein durchaus unabhängiges, supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Princip, als das wahre Urwesen anzunehmen.

Alles zusammengefaßt:[b]) Eine mögliche Vorstellung für uns ist allein diejenige, welche nach den Gesetzen unseres Verstandes hervorgebracht werden kann. Die Gesetze des Verstandes beziehen sich subjectiv und objectiv auf die Gesetze der Natur, so daß wir keine Begriffe, als Begriffe des bloß Natürlichen zu bilden im Stande sind, und was durch die Natur nicht wirklich werden kann, auch in der Vorstellung nicht möglich, das ist, denkbar machen können. So widersprechend es also ist, daß die Natur die Natur hervorgebracht habe, oder daß die Natur nach dem Laufe der Natur entstanden sey; eben so widersprechend muß es uns, die wir nur gemäß dem Satze des zureichenden Grundes, das ist, der Vermittelung, denken und begreifen können, vorkommen,
160 daß die Natur wi- || der ihren Lauf, nämlich unvermittelt entstanden sey. Das Einschieben einer Intelligenz, sobald auch sie dem Satze des zureichenden Grundes, d. i. der Naturnothwendigkeit unterworfen wird, ändert nichts an der Sache, wie ich vorhin gezeigt habe. Hingegen verschwindet das Widersprechende sogleich, wenn man entdeckt, daß dem Uebernatürlichen das Natürliche war zum Grunde gelegt worden, und dieses unter jenem dennoch befaßt werden sollte.

Dieses wird noch auffallender, wenn wir uns erinnern, daß wir die erste Ursache der Veränderungen zugleich als die Ursache der Substanzen selbst erkennen mußten. Nun ist es schlechterdings unmöglich, daß wir uns von letzterem, nämlich wie ein Ding, auch der Substanz nach, zum Daseyn gelange, oder wie es nur ein solches Daseyn besitze, irgend eine Vorstellung machen; und weil dieses unmöglich ist, so muß

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* das ist, unseres Lebensprinzips, welches sich zugleich als Prinzip aller Vernunft offenbar darstellt,

[b]) *Die erste Ausgabe statt dessen:* Ich resumiere.

die Vorstellung von einer Ersten, und unmittelbaren Quelle der Veränderungen ebenfalls unmöglich seyn. Verständen wir das Eine, so müßten wir nothwendig auch das andere verstehen. Da wir also von einem wirklichen ‖ reellen Anfange 161
weder Vorstellung noch Erfahrung haben, und es dem Wesen der Erfahrung, der Vorstellung und des Begriffes gerade zu widerspricht, daß die Erkenntniß eines wirklichen Anfanges, oder auch eines reellen Daseyns (der inneren Möglichkeit einer Substanz) in ihnen, oder durch sie gegeben werde; so ist die Frage: Ob die Welt angefangen oder nicht angefangen habe, eine von unserer Seite höchst unbesonnene und thörichte Frage; eine Frage, die entweder sich selbst nicht versteht, oder keiner Beantwortung werth ist. Denn daß die Welt nicht angefangen habe, was wir anfangen heissen, ist klar genug; weil sie sonst zugleich angefangen, und auch nicht angefangen haben müßte. Dasselbe gilt im andern Falle, wo die Welt von Ewigkeit her angefangen, also Nicht angefangen und doch angefangen hätte. Es sind dieses also nicht zwey entgegengesetzte Behauptungen, die sich einander wechselweise aufheben; sondern der Widerspruch liegt in einer jeden insbesondere, und es ist nur Ein Widerspruch, welcher beyden gemein ist, und durch die Einsicht in seine Quelle vollkommen gehoben wird. ‖

Ist dieser Widerspruch gehoben, (oder sey es auch nur 162
geschlichtet, im Falle, daß man ihn für reell und unauflöslich halten wollte); so haben wir in Absicht des Uebernatürlichen, von dessen Daseyn wir gewiß sind, nur noch zu entscheiden, ob wir annehmen wollen, es sey ein blind actuoses Wesen, oder eine Intelligenz; und mir däucht, hier könnte uns die Wahl nicht schwer fallen. ‖

163

Beylage VIII.

Seite 186. „Wie die Triebe, so der Sinn; und wie der „Sinn, so die Triebe. Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gott- „selig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß da hinauf „b e w e g t werden, und sich bewegen; organisirt seyn, und „sich organisiren.“

Ueber diese Stelle ist viel gespottet worden. Da ich auf dergleichen nirgend in dieser neuen Ausgabe Rücksicht genommen habe, so soll es hier am Schlusse noch weniger geschehen. Einer Vertheidigung bedarf diese Stelle nicht. Und sollte sie mehr Erläuterung, als im Zusammenhange schon gegeben war, bedürfen, so ist dafür an mehr als Einem Orte dieses Buches gesorgt. Ich gebe ihr eine Beylage bloß um eine treffliche
164 Stelle von G a r v e || einzurücken, an die ich, da ich jene Worte schrieb, wirklich gedacht habe. Nie werde ich die Stunde, in der ich sie zum erstenmal las, vergessen. Die Empfindung, mit der ich sie hier einrücke, und indem ich mein Werk damit beschließe, sie mir gewissermassen zueigne, sey der Lohn meiner Arbeit.

Garve zu dem zweiten Buche des Cicero von den Pflichten:

„Wir sehen, daß unser Temperament, das heißt, die aus dem Körper, der Mischung unsrer Säfte, dem Zustande unsrer Nerven entstehende Fassung der Seele, einigen Tugenden günstig, andern hinderlich ist. Alle Arbeit an uns selbst, um uns vollkommener zu machen, läuft, — (da der Körper unser nächstes Object ist, welches immer auf uns wirkt, ohne welches wir nicht wirken können) darauf hinaus, daß wir unser Temperament, wo es fehlerhaft ist, zu überwinden, endlich ganz zu bändigen, und unserer Seele zu unterwerfen suchen. — Es ist ein Krieg, der auf Eroberung und ruhige Beherrschung abzielt. So lange der Geist, so lange seine Einsichten von dem was gut ist,
165 seine Neigung || Gutes zu thun, zwar stark genug sind, den aus dem Körper und der Sinnlichkeit entspringenden Leiden-

schaften zu widerstehen, aber nicht stark genug, dem Körper selbst eine andere Stimmung zu geben, und dadurch die Ursachen jener Leidenschaften aufzuheben: so lange wird die Mühseligkeit des Streits sich unaufhörlich erneuern. Und da der Widerstand, welchen eine Kraft überwindet, der einzige Maaßstab ihrer Größe ist: so werden wir alle unsere Tugend hauptsächlich in diesem Streite suchen, nach diesem bey andern schätzen; und diejenige Vollkommenheit der Seele, welche sich, in Uebereinstimmung mit dem Temperament und den Umständen, auf eine leichte und uns angenehme Art äussert, werden wir nur mit Mühe, und durch vieles Nachdenken, für ähnliche Tugend anerkennen lernen. Das wirkliche Vermögen also, welches die Belohnung der Tugend seyn sollte, ist in dem einen Falle der Empfindung nach geringer, in dem andern seinem Ursprunge nach ungewisser.

„Glücklicher Weise werden die besten Beobachter der moralischen Welt, und die zugleich in sich den edlen Keim der Tugend haben, gewahr: || daß diese Pflanze, wenn sie empor- 166
wächst, auch schon hier nicht nur das Unkraut, von dem sie umgeben ist, dämpfen und überwachsen, sondern auch den Boden selbst verbessern könne. Unser Temperament, unsre sinnlichen Neigungen und Triebe, unser Körper selbst, können sich bis auf einen gewissen Grad durch die fortgesetzte Arbeit unsers Geistes umändern.

„O gesegnet sey auch selbst die Schwäche eines kränklichen Körpers, die mich öfter, wenn auch nicht deutlicher, als andere gelehrt hat, daß der Geist etwas über den Körper vermag. Ja ich weiß es aus eigener Erfahrung, daß die Anstrengung der Geisteskraft auch einen matten Körper unterstützen, und bis auf einen gewissen Grad beleben könne; daß hinwiederum, wenn die Seele ganz ruhig, ganz gelassen bleibt, das tobende Blut anfange sanfter zu fließen, die in Aufruhr gebrachten Lebensgeister niedersinken; und daß der Schmerz selbst, wenn er nicht zu heftig ist, der aushaltenden Geduld einer gegen ihn sich anstämmenden Seele weiche. — Zwar hat alles dieses sein Ziel; und wenn die Seele nach langer Entgegensetzung endlich sinkt, so stürzt auch die Last desto gewaltiger auf || sie zu- 167
sammen. Aber bessere Menschen können mehr als ich. Wessen Herz schlägt nicht fröhlicher, wenn er den Ausdruck des Sokrates liest, *er habe das Glück genossen, gewahr zu werden, daß er täglich besser werde.* Menschen von dieser Art, (und ich glaube, daß es deren giebt) werden wissen, daß der Körper und seine Beschaffenheiten, ja selbst

die äusseren Dinge, welche durch ihn wirken, sich bis auf einen gewissen Grad nach dem Modell der Seele abformen; daß — welche Ursachen es auch in der menschlichen Maschine seyn mögen, die den Zorn des einen, die Begierde des andern, weit über den Grad des Uebels oder des Guten hinaustreiben, welchen der sich selbst überlassene Geist würde in dem Gegenstande wahrgenommen haben; — daß, sage ich, der Einfluß dieser Ursachen nach und nach schwächer, oder mit jenen Urtheilen des Verstandes übereinstimmender werden könne; — daß der Lauf, die Absonderung der Säfte selbst, die allgemeine Uebermacht des denkenden und geistigen Wesens fühle.“ ‖

III.

Moses Mendelssohn

an

die Freunde Lessings

Ein Anhang

zu

Herrn Jacobi Briefwechsel

über

die Lehre des Spinoza

Berlin, 1786

Bey Christian Friedrich Voß und Sohn

Diese Schrift, die mein nun verewigter Freund mir eben so, wie seine Morgenstunden, zur Herausgabe anvertraute; — kann ich sie der Welt übergeben, ohne ihr wenigstens ein Wort von der Größe meines Verlustes und der Kränkung meines Herzens zu sagen?

Wie viel die Gelehrsamkeit, die Weltweisheit, die deutsche Litteratur an einem Mendelssohn verloren haben, das wissen alle, denen diese Gegenstände wichtig sind; aber wie wenig reicht das hin, den unersetzlichen Verlust zu ermessen, den seine Freunde erlitten! Was von dem Manne öffentlich vor der Welt geglänzt hat, war der kleinste Theil seines Werthes: nicht || einmal seinen Geist kann man aus seinen IV
Werken, so voll mannichfaltiger Kenntnisse, so geschmackvoll und so scharfsinnig sie sind, nach Würden schätzen; und wie viel minder noch seine sittliche Güte, seinen Diensteifer, seine Bescheidenheit, alle die großen und liebenswürdigen Tugenden seines Charakters! — Ich gestehe frey, daß an dem Orte, wo ich lebe, mich kein Schlag empfindlicher hätte treffen, kein Unfall mich tiefer hätte verwunden können, als der Tod dieses Edlen. —

Den nächsten Anlaß zu diesem hier so gerecht und so allgemein bedauerten Tode gab eben das, was den Anlaß zu dieser Schrift gab. — Wenn Denken überhaupt der Ma- || schine V
nicht zuträglich ist, so mußte das tiefe angestrengte Denken eines Mendelsohn seiner so schwachen, so unglücklich gebauten Maschine nothwendig verderblich werden. Dennoch hatte der vortreffliche Mann, ohne merkliche Schwächung seiner Gesundheit, fortgearbeitet, so lange seine Arbeit nur noch Spekulation war: erst, da die Lavaterische Auffoderung auch sein Herz in Bewegung setzte,[27]) empfand er plötzlich die fürchterlichsten Folgen von seiner Lebensart; und ohne die Stärke der Seele, womit dieser wahre praktische Weise allem sinnlichen und allem geistigen Genuß auf ganze Jahre entsagte, würde er schon damals der Welt und seinen Freunden seyn entrissen worden. Denn sinnlichen Genuß entzog er sich || stand- VI
haft bis an sein Ende; es war unbegreiflich, wie die Nahrung, auf die er sich einschränkte, einen menschlichen Körper erhalten konnte, und es war rührend, ihn seine Freunde mit

der heitersten Miene zu Speisen und Getränken einladen zu sehn, wovon er selbst, bey aller Lüsternheit, nicht zu kosten wagte. Nur den geistigen Genuß der Lektüre und den noch reizendern der eigenen Arbeit konnte der Mann, der so ganz Geist war, in die Länge nicht mehr entbehren. Kleinere Aufsätze, die er in seinen besten Stunden ohne Schaden gewagt hatte, lockten ihn nach und nach weiter; er fing an, seine ehemaligen Lieblingsideen wieder hervorzusuchen: und hätte
VII man ihn seinen Gang gehen lassen, || hätte man ihn nicht abermals aus der Sphäre der ruhigen Spekulation herausgerissen; so würde er wahrscheinlich, troz diesen Beschäftigungen, sein Leben noch auf Jahre erhalten haben. —

Die Ausarbeitung des ersten Theils seiner Morgenstunden hatte ihn angegriffen; er dankte mir so innig, da ich mich zur Besorgung des Drucks gegen ihn erbot, und er war entschlossen, sich ganze Monate lang bloß seinen gewöhnlichen Geschäften zu widmen, bis er erst wieder volle Kräfte zur Ausarbeitung des zweiten Theiles fühlte. Auf einmal erschien die bekannte Schrift des Herrn Jacobi, die ihn ein wenig zu nahe anging, um sie ungelesen zu lassen. Anfänglich wollte
VIII er || die Existenz dieser Schrift, und als diese bald außer Zweifel gesetzt war, wenigstens einen solchen Inhalt derselben durchaus nicht glauben. Daß Herr Jacobi gegen ihn selbst, gegen seine unbescholtene Ehre das Mißtrauen hegte, als ob er, seinem ausdrücklichen Versprechen zuwider *), des zwischen ihnen vorgefallenen Briefwechsels erwähnen und ihn hämischer Weise in den so gehässigen Verdacht des Atheismus bringen würde, das kränkte ihn zwar allerdings, doch verzieh ers: und da sein Buch den Ungrund dieses Mißtrauens durch das überall darinn beobachtete tiefe Stillschweigen von jenem Briefwechsel
IX so unläugbar bewieß; so würde dieß allein seinen || Entschluß, sich auszuruhen, nicht geändert haben. Aber daß Lessing, dieser ihm so theure, so unvergeßliche Mann, dieser Freund seiner Jugend, dem er einen großen Theil seiner Bildung, dem er ursprünglich alle seine Kenntniß der alten und neuen Litteratur zu verdanken hatte, und durch den er zuerst, gleichsam wider seinen Willen, zum Schriftsteller geworden; daß dieser nicht bloß als Atheist, sondern als Spötter, als Heuchler vor der Welt erscheinen und Er, Mendelssohn, leben und es zugeben sollte; das war ihm durchaus unerträglich. Sein Entschluß, sich zu erholen, war in dem Augenblicke dahin; er überwand

*) S. Seite 79 dieser Schrift.

seinen Abscheu gegen Streitigkeiten; er wollte sogleich den ersten || Eindruck vertilgen, den die Jacobische Schrift ge- X
macht haben konnte, und so opferte er, in der Ausarbeitung der nachfolgenden Bogen, den letzten Rest seiner Kräfte Gott und der Freundschaft. Die ungewöhnliche Lebhaftigkeit, womit er mir und mehrern andern von dieser Sache sprach, und so ausführlich, selbst in den spätern Abendstunden sprach, in denen er sonst bloß zuzuhören, oder von den gleichgültigsten Dingen zu reden pflegte; diese Lebhaftigkeit zeigte nur allzudeutlich, wie sehr sein Kopf und sein Herz in Bewegung waren. Zugleich war ihm nun der Plan zu dem zweiten Theile seiner Morgenstunden, dem er den oberwehnten Briefwechsel einflechten wollte, zerrissen; er konnte die Ausarbeitung || nicht XI
mehr so ruhig, wie bisher, verschieben, und strengte sich an, einen ganz neuen Entwurf, in Ansehung der Folge der Materien und der Art ihrer Entwicklung, zu machen. Bey der Wallung, die diese zu anhaltende und zu interessante Beschäftigung in seinem Blute hervorgebracht hatte, und bey der ohnehin schon so großen Schwäche seines Nervensystems, bedurfte es nur des mindesten äußern Zufalls; und der vortreffliche Mann war verloren.

Die Geschichte seiner letzten Krankheit und seines Todes werden meine Leser lieber aus dem Munde des Arztes hören, der ihm in seinen letzten Augenblicken beystand. Herr Hofrath Herz, der nicht bloß, wie wir übri- || gen, einen Mitforscher XII
der Wahrheit und einen höchstliebenswürdigen Freund, der auch eine Zierde und Stütze seiner Nation an ihm einbüßte, konnte vor inniger Wehmuth die Erzählung, die er mir mündlich machen wollte, nicht vollenden, und verließ mich, um sie mir aufzuschreiben. Es geschieht mit seinem Vorwissen, daß ich diesen Aufsatz öffentiich mittheile, der nicht bloß unserm verewigten Mendelssohn, der auch ihm, dem Verfasser, durch die darinn herrschende Wärme der Empfindung zu so viel Ehre gereicht.

„Wie gesagt, mein lieber Engel, unser Moses starb, wie er gelebt hatte, sanft und weise. Er ging hinüber, wie zu || einem lange vorbereiteten Geschäfte, ganz nach seiner Art, wie XIII
er zu guten Handlungen in seinem Leben zu schreiten pflegte, ohne Geräusch oder Aufhebens zu machen; mit einer Leichtigkeit, mit der er von seinem Tische, wo er uns so oft vergnügt essen sah, und sich uns dafür hören ließ, nach seinem Sopha unter die Büste seines Lessings hinschlich. — Ich werde ihn nie vergessen, diesen beneidenswerthen Tod in

meinen Armen: und o daß Sie, daß ihr seine Freunde nicht alle bey diesem Tode des Gerechten zugegen waret! —

„Ich hatte es erst am Montage zufälligerweise gehört, daß der fromme Mann nicht wohl wäre und das Zimmer hütete.
XIV Ich eilte zu ihm und fand ihn stehend an der Commo- || de, mit seiner Handlungsbüchern beschäftigt. Wie geht es, mein lieber Moses? Sie sind krank? — Ich habe mich Sonnabends erkältet, war seine Antwort, als ich meine Schrift im Betref der Jacobischen Sache zu Vossen brachte; es ist mir lieb, daß ich diese verdrießliche Sache vom Halse habe.“ — Er sagte dieß Letzte mit einem ihm ungewöhnlichen Widerwillen und Mißmuth, der mir durch die Seele ging. In der That schien ihm noch nichts in seinem Leben so viel oder vielmehr überhaupt eigentliche Gemüthskränkung verursacht zu haben, als diese Sache seines Lessings. — Sie glauben nicht, fuhr er fort, wie schwach seit einiger Zeit mein Gedächtniß ist;
XV mein Cassenbuch ist vol- || ler Unordnung; bald fehlt es hier, bald da, und da muß ich nun stehen und mich anstrengen, um es wieder in die Richte zu bringen. Er klagte ferner über Schwäche, machte aber nicht viel aus seiner Unpäßlichkeit; sein Puls war natürlich, der Athem frey; nur der Husten etwas feste, wider welchen er sich eines nichts bedeutenden Hausmittels bediente, und öfters Zucker nahm. Dieser war überhaupt seine Lieblingsnäscherey, so oft man ihm denselben auch widerrieth. Der Zucker, pflegte er zu sagen, hat nur den einzigen Fehler, daß man keinen Zucker dazu essen kann. Wir sprachen hierauf von dem Zustande der Medicin, von dem er eine sehr große Idee hatte, und von den Geistesfähigkeiten und ||
XVI Nebenwissenschaften, die zum großen praktischen Arzte erfordert werden; und so verließ ich ihn, ohne ihm etwas zu verordnen, weil sein Körper schlechterdings keine Arzeneyen vertragen konnte. —

Dienstags Vormittags fand ich ihn, in Pelz gehüllt, auf dem Sopha unter seines Lessings Büste sitzen, gleich dem ersten Blicke nach, kränker und schwächer. „Ich bin heute recht herzlich krank, lieber Doktor, sagte er. Mein Husten will nicht los; ich kann nicht essen, habe nicht geschlafen und bin sehr entkräftet. Dennoch unterhielt er mich von den Geistesfähigkeiten seines kleinsten Sohnes, der gerade im Zimmer war, mit völliger Klarheit des Geistes. Sein Puls war
XVII etwas || schwach und in einiger Bewegung. Ich beredete ihn, von einem sehr gelinden auflösenden kühlenden Tränkchen dann und wann einen Löffel voll zu nehmen. —

„Des Abends um fünf Uhr, lag er auf dem Sopha in einem etwas starken Fieber, wobey sein Athem aber freyer und sein Geist heiterer als des Vormittags war. Um 9 Uhr war das Fieber fast gänzlich weg, auch sein Athem freyer; nur zeigte er eine kleine Stelle in der Brust, in welcher er Stiche fühlte, setzte aber sogleich hinzu: er empfände, daß es Blähungen wären. Ich verabredete mit Herrn D. Bloch, daß ihm ein Klystier gegeben werden und auf den leidenden Ort warme Umschläge gelegt werden sollten. Auf den Fall, || daß die Stiche XVIII
sich nicht verlören, wurden wir einig, ihm eine Ader zu öfnen. Er war bey ziemlicher Heiterkeit, als wir sagten, es wären zu viele Leute in seinem Zimmer, antwortete er mit einiger Laune: nach Achards Versuchen ist ja diese Luft die gesündeste; und so wünschten wir ihm eine gute Nacht. —

„Mittewochs des Morgens um 7 Uhr kam sein Sohn bestürzt zu mir, und bat mich, sogleich zu seinem Vater zu kommen, der sehr unruhig wäre. Ich eilte hin und fand ihn auf seinem Sopha; nicht mehr unter Lessings Büste; denn diese stand gegen ihm über auf der Commode. Ich erschrack beym ersten Anblick; seine Augen hatten nicht mehr jenes durchdringende Feuer, sein Ge- || sicht war eingefallen und blaß XIX
Er empfing mich, nach seiner freundlichen Weise, mit einem Händedruck: Nehmen sie nicht übel, lieber H. Doktor, daß ich Sie so früh beunruhige; ich habe eine elende Nacht gehabt. Die Stiche haben sich gleich nach den Umschlägen verloren, aber ich habe einige Ausleerungen gehabt, die haben mich ganz mitgenommen, ich habe Beängstigung und Unruhe, ich fühle es, daß es mir vom Unterleibe herauftreibt, und meine Brust ist sehr voll. Sein Puls war fast natürlich, nur etwas schwach, ohne die mindeste Unregelmäßigkeit. Ich erklärte ihm, nachdem ich einige Minuten nachgedacht hatte, geradezu meine Verlegenheit. Ich weiß wahrlich nicht, lieber H. Moses, was man || mit Ihnen anfängt, da Sie schlechterdings keine Arzeneyen XX
vertragen können. Alles macht Ihnen Blähungen, alles Beängstigungen; das mindeste wirft Sie über den Haufen. Ich will mich einmal aufsetzen, vielleicht geht es besser, sagte er. Er richtete sich mit ziemlicher Kraft, setzte sich auf den benachbarten Stuhl, stand nach einer halben Minute wieder auf, setzte sich auf den Sopha, und sagte: es ist nun etwas vorüber. Aber sein Ansehen ward immer mißlicher, und während, daß ich in das benachbarte offene Zimmer zu seiner Gattinn und seinem Schwiegersohne ging, ihnen seinen Zustand zu verkündigen und zu bitten, daß man mir einen Gehülfen riefe, hörte ich ein

XXI Geräusch || auf dem Sopha; ich sprang hinzu, und da lag er, ein wenig von dem Sitze herabgesunken, mit dem Kopfe rücklings, etwas Schaum vor dem Munde; und weg war Athem, Pulsschlag und Leben. Wir versuchten verschiedenes, ihn zu ermuntern, aber vergebens. Da lag er ohne vorhergegangenes Röcheln, ohne Zuckung, ohne Verzerrung, mit seiner gewöhnlichen Freundlichkeit auf den Lippen, als wenn ein Engel ihn von der Erde hinweggeküßt hätte. Sein Tod war der so seltne natürliche, ein Schlagfluß aus Schwäche. Die Lampe verlosch, weil es ihr an Oel gebrach, und nur ein Mann, wie er, von seiner Weisheit, Selbstbeherrschung, Mäßigkeit und
XXII Seelenruhe, konnte bey seiner Constitu- || tion die Flamme 57 Jahre brennend erhalten. — Ich umfaßte gleich im ersten Augenblicke des Schreckens seinen Kopf und blieb so — Gott weiß wie lange? versteinert stehen. Da neben ihm hinzusinken und mit ihm zu entschlafen, das war der heißeste Wunsch, den ich je gehabt und je haben werde.

„Leben Sie wohl! Der Himmel erhalte uns unsere Freunde!“ — — ||

Engel.

If a native of Ethiopia were on a Sudden transported XXIII
into Europe, and plac'd either at Paris or Venice at a time of Carnival, when the general face of mankind was disguis'd and almost every Creature wore a Mask; t'is probable he woul'd for some time be at a stand, before he discover'd the Cheat: not imagining that a whole People cou'd be so fantastical, as upon agreement, at an appointed time, to transform themselves by a Variety of Habits, and make it a Solemn Practice to impose on one another, by this universal Confusion of Characters and Persons. Tho he might at first perhaps have lookd on this with a serious eye, it wou'd be hardly possible for him to hold his Countenance, when he had percei'vd what was carrying on. The Europeans, on their Side, might laugh perhaps at this Simplicity. But our Ethiopian would certainly laugh with better reason. || Tis easy to see which XXIV
of the two wou'd be ridiculous, bear a double share of Ridicule. However, shou'd it so happen, that in the Transport of ridicule, our Ethiopian, having his Head still running upon Masks, and knowing nothing of the fair Complexion and Common Dress of the Europeans, should upon the Sight of a naturel face and Habit, laugh just as heartly as before: wou'd not he in his turn become ridiculous, by carrying the jest too far; when by a silly presumption he took Nature for mere Art, and mistook perhaps a Man of Sobriety and Sense for one of those ridiculous Mummers.

Essay on the freedom of Wit and Houmour
Part. II. Sect. I. || [28])

---

1 Die Anhänglichkeit unsers Freundes an den Spinozismus soll nicht bloß Hypothese seyn, wie der Patriarch im Nathan sich ausdrückt, die man sich etwa so erdenkt, um pro & contra zu disputiren. Ein Mann von bewährtem Ansehen in der Republik der Gelehrten, Herr Jacobi, tritt öffentlich auf, behauptet, daß es ein wahres Faktum sey: Lessing sey wirklich und in der That ein Spinozist gewesen. Die Beweise hiervon sollen in einem Briefwechsel zwischen ihm, einer dritten Person, und mir enthalten seyn, den er dem Ketzergericht im Publiko vorlegt, und der das Faktum ausser allen Zweifel setzen soll.

Dieser Briefwechsel ist eigentlich die nähere Veranlassung, die ich gehabt, meine Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes, die ich vor einigen Jahren entworfen hatte, schleuniger,
2 als ich Willens war, heraus- ‖ zugeben. Ich erwähnte dieser Veranlassung in der Vorrede zum ersten Theil der Morgenstunden; den Briefwechsel selbst wollte ich erst in dem zweiten Theile nachfolgen lassen. Anfangs war ich zwar Willens, mit dem philosophischen Dispute sogleich herauszurücken, und erhielt auch des Herrn Jacobi Erlaubniß, von seinem Briefe den beliebigen Gebrauch zu machen. Allein es entstunden so manche Bedenklichkeiten. Die Materie schien mir zu delikat, und die Leser zu unvorbereitet, als daß ich es wagen dürfte, eine so mißliche Untersuchung geradezu zu veranlassen. Ich wollte vorher die Sache selbst ins Reine bringen, und hernach das berühren, was die Personen angehet; zuförderst meine Begriffe vom Spinozismus,

vom Schädlichen und Unschädlichen dieses Systems, an den Tag legen, und hernach untersuchen, ob diese oder jene Person dem System anhänge, und in welchem Verstande sie das System genommen habe. ‖

Ist Lessing Spinozist gewesen? Hat Jacobi dieses 3
von ihm selbst gehört? Wie und in welcher Laune waren sie beide, als diese Vertraulichkeit zwischen ihnen vorging? Diese Fragen konnten dahin gestellt bleiben, bis wir mit unserm Leser uns über die Sache selbst, über das, was Spinozismus eigentlich sey, oder nicht sey, verstanden hatten. Ich änderte daher meinen ersten Entschluß, und wollte mir die gütige Erlaubniß meines Korrespondenten bis auf den folgenden Theil vorbehalten. Allein er hat, wie ich sehe, für gut befunden, mir zuvor zu eilen. Ueber alle Bedenklichkeiten hinweg, wirft er den Zankapfel in das Publikum, und klagt unsern Freund, Gotthold Ephraim Lessing, den Herausgeber der Fragmente, den Verfasser des Nathan, den großen bewunderten Vertheidiger des Theismus und der Vernunftreligion, bey der Nachwelt, als Spinozisten, Atheisten und Gotteslästerer an. Was ist nun zu thun? Wollen wir ‖ die Vertheidigung unsers Freundes übernehmen? 4
Das strengste Glaubensgericht pflegt diesen Beystand dem angeklagten Ketzer nicht zu mißgönnen. Allein, ich dächte, wir könnten getrost den Verfasser des Nathan seiner eigenen Vertheidigung überlassen: und wenn ich Plato oder Xenophon wäre; so würde ich mich wohl hüten, diesem Sokrates eine Schutzrede zu halten. Lessing und Heuchler, der Urheber Nathans und Gotteslästerer — Wer dieses zusammen denken kann, der allein vermag das Unmögliche, der kann eben so leicht Lessing und Dummkopf zusammen denken! Indessen, da ich doch einmal in die Sache mit verwickelt worden, und Herr Jacobi mich zuerst in Privatbriefen, und nunmehro öffentlich auffordert,

die Sache unsers Freundes zu übernehmen; so lassen Sie uns gemeinschaftlich den Grund der Beschuldigung untersuchen! Ich werde die Klaganmeldung vor Ihren
5 Augen durchgehen, werde in der Ge- ‖ schichtserzählung ergänzen, was von meiner Seite zu ergänzen ist, und Anmerkungen hinzufügen, wo ich solche für nöthig halten werde.

Herr Jacobi hatte, wie er erzählt, von einer Freundinn vernommen: Mendelssohn sey im Begriff, über Lessings Charakter zu schreiben, und erkundigte sich bey ihr, wie viel oder wenig Mendelssohn von Lessings religiösen Gesinnungen bekannt geworden wäre. — Er schrieb: Lessing sey ein Spinozist gewesen.

„Meine Freundinn, sagte er, faßte meine Idee voll-
„kommen; die Sache schien ihr äusserst wichtig, und
„sie schrieb den Augenblick an Mendelssohn, um dem-
„selben, was ich ihr entdeckt hatte, zu offenbaren.[29])

Er fährt fort: „Mendelssohn erstaunte, und seine
„erste Bewegung war, an der Richtigkeit meiner Aus-
„sage zu zweifeln.“

Daß ich erstaunte, ist wohl nicht mehr Geschichts-
6 Erzählung, sondern Vermuthung des ‖ Erzählers. Was Herr Jacobi der gemeinschaftlichen Freundinn entdeckt, und diese mir offenbart hatte, konnte bey mir in Wahrheit keine Bewegungen von dieser Art verursachen. In meiner Ueberzeugung von der Unwahrheit des Spinozismus kann mich weder Lessings noch irgend eines Sterblichen Ansehen im mindesten irre machen; auf meine Freundschaft für Lessing konnte diese Nachricht auch keinen Einfluß haben; so wie meine Begriffe von Lessings Genie und Charakter durch dieselbe gleichfalls nicht leiden konnten. Lessing ist ein Anhänger des Spinoza? Je nun! Was haben die spekulativen Lehrsätze mit dem Menschen gemein? Wer würde sich nicht freuen, Spinozen selbst zum Freunde gehabt zu haben, so sehr er auch Spinozist gewesen?

Wer sich weigern, Spinozens Genie und vortreflichen Charakter Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen? — So lange man meinen Freund noch nicht als heimlichen Gotteslästerer, mithin ‖ auch als Heuchler, anklagte, war 7
mir die Nachricht: Lessing sey ein Spinozist gewesen, so ziemlich gleichgültig. Ich wußte, daß es auch einen geläuterten Spinozismus giebt, der sich mit allem, was Religion und Sittenlehre praktisches haben, gar wohl verträgt, wie ich selbst in den Morgenstunden weitläuftig gezeigt; wußte, daß sich dieser geläuterte Spinozismus hauptsächlich mit dem Judenthume sehr gut vereinigen läßt, und daß Spinoza, seiner spekulativen Lehre ungeachtet, ein orthodoxer Jude hätte bleiben können, wenn er nicht in andern Schriften das ächte Judenthum bestritten, und sich dadurch dem Gesetze entzogen hätte. Die Lehre des Spinoza kömmt dem Judenthume offenbar weit näher, als die orthodoxe Lehre der Christen. Konnte ich also Lessingen lieben, und von ihm geliebt werden, als er noch strenger Anhänger des Athanasius war, oder ich ihn wenigstens dafür hielt; warum nicht vielmehr, wenn er sich dem Juden- ‖ thum 8
näherte, und ich ihn als Anhänger des Juden Baruch Spinoza erkannte? Der Name Jude und Spinozist konnte mir bey weitem weder so auffallend, noch so ärgerlich seyn, als er etwa dem Herrn Jacobi seyn mag.

Endlich wußte ich auch sogar schon, daß unser Freund in seiner frühesten Jugend dem Pantheismus geneigt gewesen, und solchen mit seinem Religionssystem nicht nur zu verbinden gewußt, sondern auch die Lehre des Athanasius aus demselben zu demonstriren gesucht hatte. Die Stelle aus einem jugendlichen Aufsatze dieses frühzeitigen Schriftstellers, die ich in den Morgenstunden S. 277 fgg. [a]) anführe, zeiget dieses gar deutlich, und ich hatte diesen Aufsatz von ihm

[a]) *S. 40 ff. dieser Ausgabe*

gleich zu Anfange unserer Bekanntschaft zum Durchlesen bekommen.

Die Nachricht also, daß Lessing ein Spinozist sey, konnte für mich weder erstaunlich, noch befremdend
9 seyn. Aber höchst unangenehm war ‖ mir der Antrag von Seiten des Herrn Jacobi; dieses gestehe ich. Im Grunde hatte ich Herrn Jacobi nie gekannt. Ich wußte von seinen Verdiensten, als Schriftsteller; aber im metaphysischen Fache hatte ich nie etwas von ihm gesehen. Auch wußte ich nicht, daß er Lessings Freundschaft und persönlichen Umgang genossen habe. Ich hielt also diese Nachricht für eine bloße Anekdote, die ihm etwa ein Reisender möchte zugeführt haben. Man kennt diese Klasse der Reisenden in Teutschland, die ihre Stammbücher von Ort zu Ort herumtragen, und was sie bey einem Manne von Verdienst sehen oder erfragen, in größter Eil oder Geschwindigkeit hier und da wieder anbringen, oder gar zum öffentlichen Drucke befördern. Ein solcher, dachte ich, hat vielleicht ein halbverstandnes Wort von Lessing vernommen, oder Lessing hat ihm etwa das griechische Motto in sein Stammbuch geschrieben:

Eins und Alles, ‖
10 und der Anekdotenkrämer macht alsofort Lessing zum Spinozisten. Indessen sahe ich wohl, daß man geneigt sey, Lessingen auf diese Weise den Prozeß zu machen. Die Teutschen haben sich durch die Naturgeschichte gewöhnt, alles zu klassifiziren. Wenn sie mit den Gesinnungen und Schriften eines Mannes nicht recht fertig werden können; so ergreifen sie den ersten den besten Umstand, bringen den Mann in eine Klasse, und machen ihn zum —isten, als wenn damit alles übrige schon gethan wäre. Da ich also würklich im Begriffe war, über Lessings Charakter zu schreiben; so sahe ich gar wohl, daß mich diese Anekdote weit von meinem Ziele abführen würde, daß sie Erörterungen und Untersuchun-

gen erforderte, zu welchen ich nicht gestimmet war, und daß sie mich in dornigte Subtilitäten verleiten und einen Streit zu erneuern zwingen würde, der schon lange abgethan seyn sollte. Sie war mir also höchst unwillkommen, die Aeus- || serung des Herrn Jacobi, und ich 11
drang auf nähere Erklärung, wie? bey welcher Gelegenheit? und mit welchen Ausdrücken Lessing seinen Spinozismus zu erkennen gegeben? Die Fragen, die ich Herrn Jacobi vorlegte, sind vielleicht etwas zu lebhaft ausgedrückt, aber doch der Sache angemessen und ohne Empfindlichkeit.

Ich erhielt sie in vollem Maaße, die nähere Erläuterung, die ich verlangt hatte. Ein an mich gerichtetes Sendschreiben des Herrn Jacobi gab mir genugsam zu erkennen, daß ich meinen Mann nicht gekannt hätte; daß Jacobi in die Subtilitäten der Spinozistischen Lehre tiefer eingedrungen, als ich vermuthete, daß er mit Lessingen würklich persönlichen Umgang gehabt, öfters mit ihm vertrauliche Unterredungen gepflogen, und daß also die Nachricht von Lessings Anhänglichkeit an Spinoza keine bloße Anekdotenkrämerey, sondern das Resultat dieser vertraulichen Unterredungen seyn solle.||

Wer sie kennet, diese vertraulichen Unterredungen, 12
wer je das Glück gehabt, sie zu genießen, der wird in die Aufrichtigkeit und Treue der Resultate keinen Zweifel setzen. In diesem Heiligthum der Freunschaft eröffnet sich alsdenn nicht nur Kopf gegen Kopf, sondern auch Herz gegen Herz, und läßt alle seine geheimen Winkel und Falten durchschauen. Der Freund deckt dem Freunde alle seine geheimsten Zweifel, Schwachheiten, Mängel und Gebrechen auf, um sie von freundschaftlicher Hand berühren und vielleicht auch heilen zu lassen. Wer die Wohllust einer solchen Stunde der Herzensergiessung nie gekostet, der ist seines Lebens nie froh geworden. Aber weh auch dem armen Rousseau, wenn er in der Fülle seines Herzens nach

einer solchen Seelenlabung schmachtet, und auf einen felsenharten Sinn trift, der ihn mit gedoppelter Kraft zurück stößt!

Wäre sie also von dieser Art gewesen, die Unter-
13 redung, welche Jacobi mit Lessing gepflogen; ‖ so hätten wir freilich zur Entschuldigung unsers Freundes nichts vorzubringen, und müßten uns gefallen lassen, Lessingen für den räthselhaftesten Charakter gelten zu lassen, der je gelebt; für eine sonderbare Vermischung von Heucheley und starkem Geiste; von der einen Seite verschlossen, bis zum Eigensinne, und von der andern offen, bis zur kindischen Leichtsinnigkeit. Aber herzlich leid würde es mir seyn; um mich, um meinen Freund Lessing und um Herrn Jacobi selbst, wenn dem also wäre.

Um mich; denn ich gestehe es, es würde mich sehr demüthigen, wenn unser Freund Lessing mich, der ich dreißig und mehrere Jahre mit ihm in vertraulicher Freundschaft gelebt, mit ihm unaufhörlich nach Wahrheit geforscht, und von diesen wichtigen Dingen mich beständig mündlich und schriftlich mit ihm unterhalten; mich, der ihn so liebte, so von ihm geliebt wurde, dieses
14 Zutrauens nicht gewürdigt haben sollte, das ein ‖ andrer Sterblicher in wenig Tagen des freundschaftlichen Umganges zu erhalten gewußt hätte. Ich gestehe meine Schwachheit. Ich kenne kein irdisches Geschöpf, dem ich diesen Vorzug nicht mißgönnen würde.

Um unsern Freund Lessing. Denn wie sehr müßte der in den letzten Tagen seines Lebens gesunken seyn, wenn er alles das in vollem herzlichen Vertrauen gesagt hätte, was er in dieser Unterredung gesagt haben soll. So, wie er in dieser Unterredung erscheinet, ist er nicht der kühne, entschlossene Denker, der seiner Vernunft folgt, und von ihr auf Irrwege geführt wird; er ist ein schaler Atheist, nicht aus der Schule eines Hobbes oder Spinoza; sondern irgend eines kindischen

Witzlings, der sich eine Freude macht, das mit Füßen von sich zu stoßen, was seinem Nebenmenschen so wichtig und so theuer ist. ‖

Herr Jacobi gestehet zwar, die Unterredungen abgekürzt und zusammengezogen zu haben. Allein, seiner bekannten Rechtschaffenheit nach, kann man sicher voraussetzen, daß die Hauptsache, worauf es ankömmt, dadurch nicht gelitten, und jeder Person das zugeschrieben worden, was sie würklich gesagt hat. Nun findet man, in allem, was Lessing vorbringt, nicht Einen gesunden Gedanken. Alle Vernunftgründe fallen auf das Antheil des Herrn Jacobi. Dieser vertheidiget den Spinozismus mit allem Scharfsinne, dessen dieses System fähig seyn mag. Lessing macht nicht die mindeste Gegenerinnerung von Belange; läßt auch solche Gründe als richtig und überführend gelten, die wir in früheren Unterredungen so oft in Ueberlegung genommen und nach ihrem wahren Werthe gewürdiget hatten, und unterbricht seinen Freund bloß hier und da durch einen gezwungenen Einfall, der mehrentheils auf eine Gotteslästerung hinausläuft. Konnte sich Les- ‖ sing in einer auf- 16
richtigen freundschaftlichen Herzensergiessung so sehr vergessen? — Und nun vollends sein Urtheil über das Gedicht Prometheus, das ihm Jacobi in die Hände gab; das er ihm sicherlich nicht seiner Güte, sondern seines abentheuerlichen Inhalts wegen, in die Hände gegeben haben kann, und das Lessing so gut fand. Armer Kunstrichter! wie tief mußtest du gesunken seyn, diese Armseeligkeit im Ernste gut zu finden! — In bessern Tagen sah ich ihn öfters weit leidlichere Verse dem Dichter wieder in die Hände stecken, mit den Worten: Recht gut, Freund, recht gut! aber wozu Verse? Sehen Sie doch erst zu, ob Ihnen die Gedanken in Prosa gefallen würden! Herr Jacobi hat Bedenken getragen, diese Verse, ohne Verwahrungsmittel mit abdrucken zu lassen, und daher ein schuldloses Blättchen

mit eingelegt, das Leser von zärtlichem Gewissen, an die Stelle der verführerischen Verse, können einheften lassen.[30]) Meinem Geschmacke nach, hätte Lessing die ‖
17 Warnung schädlicher finden müssen, als das Gift. Wer durch schlechte Verse um seine Religion kommen kann, muß sicherlich wenig zu verlieren haben. Mit einem Worte: in allem, was Lessing in diesem Gespräche vorbringet, verkenne ich seinen Charakter völlig, wenn es ernsthafte, freundschaftliche Vertraulichkeit seyn sollte; verkenne seinen Scharfsinn und seine Laune, seine Philosophie und seine Kritik.

Aber auch um Herrn Jacobi würde mirs herzlich leid seyn, wenn er selbst die Unterredung Lessings für eine Vertraulichkeit genommen hätte, die ihm unser Freund machte. Alle Freunde und Bekannte des Herrn Jacobi loben seine Rechtschaffenheit; erheben sein Herz noch über seine Geistesgaben. Wie würde sich aber sein Betragen gegen Lessing mit dieser Rechtschaffenheit vereinigen lassen? Sein Freund legt ein Bekenntniß in seinem Schooß nieder, und er verräth es dem
18 Publikum; sein Freund macht ihn in ‖ den letzten Tagen seines Lebens zum Vertrauten seiner Schwachheit, und er sucht damit dessen Andenken bey der Nachwelt zu brandmarken. Er klagt endlich diesen seinen Freund an, ohne von dem Vergehen desselben einen andern Zeugen anführen zu können, als seine eigene Person. Seine eigene Person; indem er gestehet, Mitschuldiger gewesen zu seyn, ja sogar den wichtigsten Antheil an der Sache gehabt, und seinen Freund mehr verleitet, als auf unrechtem Wege gefunden zu haben. Er ist endlich vorsichtig genug, sich selbst eine Hinterthüre zum Rückzuge offen zu halten, durch welche er dem Atheismus entläuft, und zur sichern Fahne des Glaubens zurückkehrt. Warum schlägt er sie aber hinter sich zu, und läßt nicht auch den armen Mitschuldigen entschlüpfen? Warum muß dieser so wehr- und waffenlos

dastehen, und Preis gegeben werden? Ich wiederhole es nochmals: wenn Jacobi selbst geglaubt hätte, Lessing habe ihm ein Geheimniß anver- ‖ traut, das er ver- 19
schwiegen wissen wollte; so wäre sein Betragen unverantwortlich.

Aber noch weit unerklärbarer wäre mir sein Betragen in Absicht auf mich. Im Eingange zu seiner Schrift (S. 3.)[a]) erzehlet er: Lessing habe ihm zu erkennen gegeben, daß er mich unter seinen Freunden am höchsten schätze; nun habe er, Jacobi, in einer mit Lessing gehabten philosophischen Unterredung, seine Verwunderung darüber geäußert, daß ein Mann, wie ich, mich des Beweises von dem Daseyn Gottes aus der Idee so eifrig, wie in der Abhandlung von der Evidenz geschehen, hätte annehmen können; und Lessings Entschuldigungen, fährt Jacobi fort, führten mich geradezu auf die Frage: „ob er sein eigenes Lehr-„gebäude nie gegen Mendelssohn behauptet hätte? — „Nie, antwortete Lessing . . . Einmal sagte ich ihm „ungefähr das, was Ihnen in der Erziehung des Men-„schengeschlechts ‖ (§. 73.) aufgefallen ist. Wir wurden 20
„nicht mit einander fertig, und ich ließ es dabey.“

Lessing hat also Nachsicht für meine Schwachheit; entschuldiget meinen Eifer für die metaphysische Argumentation a priori, und verheimlichet mir, seinem so hochgeschätzten Freunde, sein wahres System; wahrscheinlicher Weise, um mir nicht eine Ueberzeugung zu rauben, mit der er mich so ruhig, so glücklich leben sahe. Dieses hört Herr Jacobi aus seinem eigenen Munde, zu eben der Zeit, da er ihn zum Vertrauten seines großen Geheimnisses macht; und gleichwohl bin ich der erste, den Herr Jacobi aufsucht, um mir dieß gefährliche Geheimniß aufzudringen, mit welchem mich mein Freund so viele Jahre hindurch hat verschont

---

[a]) *S. 68 f. dieser Ausgabe*

wissen wollen. Wenn die Sachen sich völlig so verhalten, wie sie den Schein haben; so frage ich: Wer hat hier mehr thätige Religion, mehr wahre Frömmigkeit zu erkennen gegeben: der Atheist, der seinem ge-
21 liebten Freunde || die Ueberzeugung von der natürlichen Religion nicht entziehen will, mit welcher er ihn glücklich siehet; oder der rechtgläubige Christ, der gleichsam ohne Erbarmen dem Lahmen die Krücke aus den Händen schlägt, an welcher er sich noch so ziemlich fortschleppet?

Um alle diese Schwierigkeiten und anscheinende Widersprüche zu heben, weiß ich nur einen einzigen Weg, mir den Verlauf der Sache vorzustellen; und so sehr dieser Weg von meiner Seite bloß Hypothese seyn kann; so scheinet er mir doch, wenn ich die Absicht sehe, die Herr Jacobi zu erkennen giebt, sehr natürlich und dem Charakter der interessirten Personen angemessen zu seyn.

„Die Absicht des Werks, sagt Herr Jacobi in dem „Vorberichte, habe ich hinter dem letzten Briefe kurz „gesagt, und hernach bis ans Ende deutlich genug, wie ich glaube, zu erkennen gegeben.“ Nichts kann in Wahrheit deutlicher seyn, und sie ist ehrlich und gut
22 gemeint, diese || Absicht. Herr Jacobi geht offenbar darauf aus, seine Nebenmenschen, die sich in der Einöde der Spekulation verlohren haben, auf den ebenen und sichern Pfad des Glaubens zurück zu führen. Dahin zielen alle seine Unterhaltungen mit Lessing; dahin auch sein Briefwechsel mit Hemsterhuis, und der mit unsrer Freundinn und mir.

Was zuförderst Lessing betrifft: so glaubte er vielleicht selber nicht, daß ihm dieser ein sonderliches Geheimniß anvertrauet hätte; sondern hielt ihn vielmehr für einen Mann von unstäten Grundsätzen, der bald dieses, bald jenes, heute den Theismus, morgen Atheisterey, und vielleicht Tages darauf Aberglauben mit

gleichem Scharfsinne zu behaupten das Talent hat; der auch seine Behauptung niemals zu verheimlichen sucht: sondern so, wie sie ihm die Laune, oder der Geist des Widerspruchs eingiebt, auch öffentlich zu erkennen zu geben, kein Bedenken trägt. Er hielt ihn für einen irrigen und in seinen Sub- || tilitäten verlohrnen Sophisten, 23
der Wahrheit und Irrthum in gleichem Lichte oder in gleicher Dunkelheit erblickt, dem am Ende Witz so viel als Philosophie gilt, und dem, wenn er in der Stimmung ist, Gotteslästerung Stärke des Geistes zu seyn scheint.

In dieser traurigen Verwirrung des Geistes, glaubte Jacobi, unsern Freund gefunden zu haben, und er faßte den edelmüthigen Entschluß, ihn von seiner Krankheit zu heilen. Als geschickter Arzt wagte er es, das Uebel anfangs in etwas zu verschlimmern, um es hernach desto sichrer kuriren zu können. Er führte Lessingen tiefer in die Irrgänge des Spinozismus hinein, verleitete ihn in die dornigten Hecken des Pantheismus, um ihm den einzigen Ausgang, den er ihm alsdann zeigen würde, desto angenehmer zu machen. Dieser ist, wie wir nun deutlich genug erkennen, ein Rückzug unter die Fahne des Glaubens. Er wollte ihn überzeugen, daß sich || gewisse Dinge, wie er sich (S. 29.)[a]) ausdrückt, nicht 24
entwickeln lassen, vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie so, wie man sie findet, nehmen, und sich aus seiner Philosophie, die den vollkommnen Skepticismus nothwendig mache, zurückziehen müsse. Auf Lessings neugierige Frage: und ziehen dann — wohin? wird geantwortet: dem Lichte nach, wovon Spinoza sagt, daß es sich selbst und auch die Finsterniß erleuchtet: — und also sollte Spinoza selbst Lessingen wieder auf den

---

a) *S. 89 dieser Ausgabe.*

Weg zur Wahrheit bringen, von dem er ihn so weit abgeführet hatte.

Unser Freund, der die ehrliche Absicht des Herrn Jacobi gar bald mochte gewittert haben, war schalkhaft genug, ihn in der Meinung, die er von ihm gefaßt hatte, zu bestärken. Theils auch kann er an dem Scharfsinne Vergnügen gefunden haben, mit welchem Jacobi die Lehre des Spinoza vorzutragen und zu ver-
25 theidigen wußte. || Sie wissen, daß unser Freund mehr Vergnügen fand, einen ungereimten Satz mit Scharfsinn behaupten, als die Wahrheit schlecht vertheidigen zu hören. Er spielte daher vollkommen den aufmerksamen Schüler, widersprach nie, stimmte in alles mit ein, und suchte nur den Diskurs, wenn er ausgehen wollte, durch Witzeley wieder in den Gang zu bringen. Daher mußte auch ich, ob ich gleich sein vertrautester Freund war, von diesem großen Geheimnisse nichts wissen; darum konnte auch Gleimen kein Antheil an dieser metaphysischen Komödie gegeben werden. Der offene, jovialistische Gastfreund, dem die Philosophie und die Laune seines Gastes nicht unbekannt war, würde der Schäkerey bald ein Ende gemacht haben. Daher auch endlich die gezwungenen Einfälle und Plattheiten, das Wohlgefallen an schlechten Versen, das einem Lessing so unnatürlich ist.[31])

Dem sey, wie ihm wolle! — ich fahre in meiner
26 Hypothese fort: denn sie scheint mir im- || mer natürlicher — so merkte Herr Jacobi nun zwar, daß ihm sein Versuch an Lessing mißlinge, glaubte aber, immer noch in derselben frommen Absicht, das Exempel Lessings allen andern Klüglingen zur erbaulichen Warnung aufstellen zu müssen, damit sie frühzeitig das Hülfsmittel ergriffen, das sie am Ende, ohne alle Rettung aufzugeben, doch nicht entbehren könnten. Wollen sie, mit Lessingen und Leibnitzen und Wolfen und allen übrigen metaphysischen Demonstranten, nicht auch Determini-

sten, und folglich nach Jacobis Begriffen (S. 172.)[a]) Fatalisten und Spinozisten, und also Atheisten werden, oder sich dem äussersten Skeptizismus überlassen; so lernen sie frühzeitig dem Lichte nachgehen, das auch die Finsterniß erleuchtet! Jeder Erweis, wie es ferner daselbst heißet, setzet etwas schon erwiesenes zum Voraus, wovon das Principium Offenbarung ist; und ferner: Das Element aller ‖ menschlichen Erkenntniß und 27
Würksamkeit ist Glaube*).

Da Herr Jacobi mich nicht kennet: so mag auch ich ihm als ein solcher Vernünftling beschrieben worden seyn, der der Vernunft zu viel und dem Glauben gar nichts einräumet; der in dem Wahne steht, daß er durch Hülfe metaphysischer Demonstrationen alles ausrichten, durch seine Quidditäten etwa Geister bannen, oder der geheimen Gesellschaft entgegen arbeiten könne. Daher die ernstliche Bemühung, auch mich, wo möglich, von dieser Krankheit zu heilen. Daher ‖ die Erlaubniß, mir das Geheimniß zu entdecken, das 28
unser Freund mir so geflissentlich soll haben verbergen wollen. Die gute ehrliche Absicht, mich in den Schoß des Glaubens zu führen, wenn sie nicht alles rechtfertiget, so kann sie wenigstens vieles entschuldigen.

Ich hatte gleich Anfangs so etwas vermuthet, wie ich denn schon sehr oft dergleichen gutgemeinte Versuche von meinen Zeitgenossen erfahren habe. Ich gab

*) Dieser Satz wird in der Note mit einer Stelle aus Lavater belegt, in welcher erwiesen seyn soll, daß Wahrheitssinn (anschauende Erkenntniß) Element und Principium des Glaubens sey. Wenn dieses der Glaube und die Offenbarung ist, die man uns anbietet; so hat freylich aller weiterer Streit ein Ende; so hatte auch Aristoteles Offenbarungen und Spinoza war ein Glaubensheld ‖

a) *S. 178 ff. dieser Ausgabe.*

daher dem Herrn Jacobi in meiner Antwort zu verstehen, daß die Kur an mir vergeblich angebracht sey, und daß ich in Absicht auf Lehren und ewige Wahrheiten keine andre Ueberzeugung kenne, als die Ueberzeugung durch Vernunftgründe. Das Judenthum befiehlt Glauben an historische Wahrheiten, an Thatsachen, auf welche sich die Autorität unsers positiven Ritualgesetzes gründet. Das Daseyn und die Autorität des höchsten Gesetzgebers aber muß durch die Vernunft
29 erkannt werden, und hier findet nach || den Grundsätzen des Judenthums und den meinigen, keine Offenbarung und kein Glaube statt. Auch ist das Judenthum keine geoffenbarte Religion, sondern geoffenbartes Gesetz. Ich hätte also, sagte ich, als Jude, einen Grund mehr, Ueberzeugung durch Vernunftgründe zu suchen.

Es sey mir erlaubt, hier über diese Aeusserung, die gar leicht gemißdeutet werden könnte, mich etwas näher zu erklären. Was ich vom Judenthume behaupte, daß es schlechterdings keinen Glauben an ewige Wahrheiten, sondern bloß historischen Glauben voraussetze, habe ich an einem schicklichern Orte*) deutlich gezeiget, worauf ich den Leser verweisen muß. Die hebräische Sprache hat so gar kein eigentliches Wort für das, was wir Religion nennen. Auch ist das Judenthum
30 keine Offenbarung von Lehrsätzen || und ewigen Wahrheiten, die zu glauben befohlen werden. Es bestehet einzig und allein in geoffenbarten Gesetzen des Gottesdienstes, und setzet natürliche und vernunftmäßige Ueberzeugung von Religionswahrheiten voraus, ohne welche keine göttliche Gesetzgebung statt haben kann. Wenn ich aber von vernunftmäßiger Ueberzeugung rede, und solche im Judenthum als unbezweifelt voraus setzen will; so ist die Rede nicht von metaphysischer Argu-

*) Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum. ||

mentation, wie wir sie in Büchern zu führen gewohnt sind; nicht von schulgerechten Demonstrationen, die alle Proben des subtilsten Zweifelmuths bestanden sind; sondern von den Aussprüchen und Urtheilen eines schlichten gesunden Menschenverstandes, der die Dinge gerade ins Auge faßt und ruhig überlegt. Zwar bin ich ein großer Verehrer der Demonstrationen in der Metaphysik, und fest überzeugt, daß die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion so apodiktisch erweislich sind, als ‖ irgend 31
ein Satz in der Größenlehre. Gleichwohl aber hängt selbst meine Ueberzeugung von Religionswahrheiten nicht so schlechterdings von metaphysischen Argumentationen ab, daß sie mit denselben stehen und fallen müßte. Man kann mir wider meine Argumente Zweifel erregen, mir in denselben Schlußfehler zeigen, und meine Ueberzeugung bleibt dennoch unerschütterlich. Petrus Ramus, der wider die ersten Grund- und Heischesätze des Euklides eine Menge von Zweifeln zu erregen wußte, blieb dennoch von der Wahrheit der euklidischen Elemente völlig überzeugt. Mancher Mathematiker kann die Evidenz des euklidischen Grundsatzes von den Paralellen in Zweifel ziehen, und dennoch auf die Wahrheit und Unumstößlichkeit der darauf gebauten Grundsätze sein Glück und sein Leben hingeben. Nun dünkt mich, die Evidenz der natürlichen Religion sey dem unverdorbenen, nicht gemißleiteten Menschenverstande eben so hell einleuchtend, eben so ‖
unumstößlich gewiß, als irgend ein Satz in der Geo- 32
metrie. In jeder Lage des Lebens, in welcher der Mensch sich befindet; auf jeder Stufe der Aufklärung, auf welcher er stehet, hat er Data und Vermögen, Gelegenheit und Kräfte genug, sich von den Wahrheiten der Vernunftreligion zu überführen. Das Argument jenes Grönländers, der mit dem Missionar an einem schönen Morgen auf dem Eisspiegel herumging, die Morgenröthe zwischen den Eisgebirgen hervorblitzen

sah, und zum Herrnhuter sprach: Siehe, Bruder, den jungen Tag! wie schön muß der seyn, der dieses gemacht hat! dieses Argument, welches für den Grönländer, bevor der Herrenhuter seinen Verstand gemißleitet hatte, so überzeugend war, ist es auch noch für mich; hat für mich noch dieselbige Kraft: so wie das schlichte, kunstlose Argument des Psalmisten:

Der das Ohr gepflanzt hat,
muß doch wohl hören; ||
33 der das Auge gebildet hat,
muß doch wohl sehen?
Der den Menschensohn Erkenntniß lehrt,
der Ewige, erkennet auch des Menschen Gedanken. a)

Dieser natürliche, kinderleichte Schluß hat noch für mich alle Evidenz eines geometrischen Grund- und Heischesatzes, und die siegreiche Gewalt einer unumstößlichen Demonstration. Meiner Spekulation weise ich bloß das Geschäfte an, die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes zu berichtigen, und so viel, als möglich, in Vernunfterkenntniß zu verwandeln. So lange sie beyde, gesunde Vernunft und Spekulation, noch in gutem Vernehmen sind, so folge ich ihnen, wohin sie mich leiten. So bald sie sich entzweyen: so suche ich mich zu orientiren, und sie beide, wo möglich, auf den Punkt zurückzuführen, von welchem wir ausgegangen sind. Da Aberglaube, Pfaffenlist, Geist des Widerspruchs und
34 Sophi- || sterey uns durch so vielerley Spitzfindigkeiten und Zauberkünste den Gesichtskreis verdrehet, und den gesunden Menschenverstand in Verwirrung gebracht haben; so müssen wir freilich wieder Kunstmittel anwenden, ihm zu Hülfe zu kommen. Wir müssen die metaphysischen Subtilitäten, deren man sich bedienet um uns zu mißleiten, gegen die Wahrheit halten, ver-

a) *Psalm 94 v. 9—11*

gleichen, untersuchen und prüfen, und, wenn sie die Probe nicht bestehen, durch noch feinere Begriffe zu verdrängen suchen. Zur wahren ächten Ueberzeugung von der natürlichen Religion, zur Ueberzeugung, wie sie auf die Glückseeligkeit des Menschen nur irgend Einfluß haben kann, sind diese gekünstelten Methoden von keiner Nothwendigkeit. Der Mensch, dessen Vernunft durch Sophisterey noch nicht verdorben ist, darf nur seinem geraden Sinn folgen, und seine Glückseeligkeit stehet feste. Ich werde hiervon weitläuftiger in der Fortsetzung meiner Morgenstunden handlen, ‖ und 35
begnüge mich hier bloß die Worte eines Weltweisen anzuführen, der in zwey kleinen sehr lesenswerthen Schriftchen*) viel gesunde Philosophie hat, und doch mit der Philosophie so unzufrieden ist:

„Natürliche Religion ist zugleich die einfachste und „faßlichste Religion; sie ist so leicht, so Jedermanns „Fähigkeiten angemessen, daß man erstaunen muß, „wenn man Philosophen ernsthaft behaupten hört: sie „sey nicht für den gemeinen Mann. — — Vielfältig habe „ich beym Landmann versucht, ihm die natürlichen Ideen „vom obersten Wesen vorzulegen; jedesmal begriff er „schnell, behielt fest, urtheilte richtig; er fühlte ihre „Kraft, sie erheiterten, sie beruhigten, sie stärkten seine „Seele. Diese Ideen sind mit allem, was schön, gut „und vollkommen unter den Menschen ist, verwandt; „sie geben diesem ‖ Licht, und erhalten von ihm; eins 36
„macht das andre anschaulich, eins verstärkt das andre."

„Halte ich die Leichtigkeit natürlicher, und die „Schwierigkeit geoffenbarter Begriffe gegen die Be„hauptung: der gemeine Mann könne die letzten nicht, „aber die ersten verstehen; so stehet mein Verstand „stille u. s. w."

Ich kehre von meiner Abschweifung auf die Er-

*) Der Dorfprediger und die Dorfschule. ‖ [32])

klärung gegen Herrn Jacobi zurück, und hier sind die Erinnerungen über seine Unterredungen mit Lessing, die ich ihm bey dieser Gelegenheit zuschickte, und auf welche sich seine folgende Schreiben beziehen.

Hier folgen im Text die S. 110—121 unserer Ausgabe bereits gedruckten

Erinnerungen
an Herrn Jacobi.

* * *

56 Hierauf erhielt ich die Antwort des Herrn Jacobi vom 5ten Sept. 1784. (S. 53.)[a]) die Copie d'une Lettre à Monsieur Hemsterhuis, (S. 56.)[b]) und endlich das teutsche an mich gerichtete Schreiben, vom 21sten April 1785. (S. 117.),[c]) über die ihm zugeschickten Erinnerungen. In diesen Briefen ist nun von Lessingen weiter die Rede nicht mehr. Herr Jacobi in seinem eigenen Rahmen sucht den Herrn Hemsterhuis und mich zu überführen, daß die spekulative Vernunft, wenn sie con-
57 sequent ist, unvermeidlich zum Spi- || nozismus leite, und daß von den steilen Höhen der Metaphysik keine andere Rettung sey, als aller Philosophie den Rücken zu kehren, und Kopf unten sich in die Tiefen des Glaubens zu werfen.

Ueber den Spinozismus selbst und was dazu leiten kann, habe ich mich bereits in meinen Morgenstunden erklärt, und was ich etwa insbesondere über Herrn Jacobi Vertheidigungsart dieser Lehre anzumerken habe, verspare ich mir auf eine andere Gelegenheit. Hier hat das Publikum bloß zwischen Jacobi und Lessing, zum Theil auch zwischen Jacobi und mir zu

---

a) *S. 121 dieser Ausgabe.*
b) *S. 123 dieser Ausgabe.*
c) *S. 139 dieser Ausgabe.*

entscheiden; und weil der Richter doch alles in Händen haben muß, was zur Streitsache gehört; so mag auch der Eingang zum Schreiben vom April 1785 hier stehen, den Herr Jacobi, wie er (S. 117.)[a]) sagt, deßwegen weggelassen, weil er nur die Gründe enthält, „warum ich „für gut fand, Mendelssohns Erinnerungen bloß eine „neue Darstellung des Spinoza entgegen zu || setzen, 58
„und die Rechtfertigung meines Begriffes von diesem „Lehrgebäude dabey zum Hauptaugenmerk zu nehmen."

Hier folgt im Text die S. 141—142 Zeile 6 v. unten (Darum je länger usw.) bereits gedruckte Einleitung zu dem Antwortschreiben Jacobis ‚An Herrn Moses Mendelssohn über desselben mir zugeschickte Erinnerungen'.

Abraham von Moivre soll einst Newton um den Be- 61
weiß eines mathematischen Lehrsatzes ersucht haben, den er selbst nicht finden konnte. Newton war willig ihn zu geben; allein die Prämissen des Beweises waren dem von Moivre noch schwerer zu begreifen, als der Lehrsatz selbst, und je mehr Erläuterung jener zu geben bemüht war, desto weniger konnte ihn dieser erreichen. Fast auf eine ähnliche Weise ergieng es mir mit Herrn Jacobi. Je mehr er sich angelegen seyn ließ, mir über den wahren ächten Spinozismus Aufschluß zu geben, desto weniger verstand ich, weder ihn, noch seinen Spinoza. Ich verstand sie nicht, im genauesten Sinn der Worte. Man mag mich Halbkopf oder seichten Denker schelten; ich verstehe diese Sprache nicht, die bald zu transcendental, bald zu figürlich wird. Ich vermisse allenthalben deutliche Worterklärungen, Bestimmtheit der Begriffe; mir schwebt alles wie in der Dämmerung mit schwankenden Um- || 62
rissen vor den Augen. Von manchen Sätzen, die ich den Worten nach zu verstehen glaubte, schien mir weder das Dafür noch das Dawider ausgemacht zu

a) *Vgl. S. 139 dieser Ausgabe.*

seyn, und vielmehr beides noch mit gleichen Gründen behauptet werden zu können, und von so mancher andern Behauptung schien mir die Unzulässigkeit in die Augen zu fallen; so daß ich unmöglich glauben konnte, den rechten Sinn derselben gehörig gefaßt zu haben. Ich mußte also noch völlig in Zweifel seyn, ob ich, wie Hr. J. sich ausdrückt, die Waffen meines Gegners gefunden habe und festzuhalten im Stande sey. Um nur einige Beyspiele anzuführen. In dem Schreiben an Hemsterhuis läßt Hr. J. seinen Spinoza beweisen, daß der Wille keine Veränderung in der Natur hervorbringen könne, und legt ihm folgende Worte in den Mund: „La pensée considérée dans son essence n'est „que le sentiment de l'Etre. L'idée est le sentiment de
63 „l'Etre, en tant qu'il est déterminé ‖ individuel & en „relation avec d'autres individus. La volonté n'est que „le sentiment de l'Etre déterminé agissant comme in„dividu." (S. 72.)[a]) Oder weil das Wort être im Französischen vieldeutig ist, lasset uns bey der Uebersetzung bleiben, die Herr Jacobi selbst hinzugefüget hat: „Das Denken, in seinem Wesen betrachtet, ist „nichts anders, als das Seyn, das sich fühlet." Ich muß gestehen, daß ich diese Worte schlechterdings nicht verstehe. Weit deutlicher ist mir das Wort Denken, als die Worte: das Seyn, das sich fühlet. Soll es heißen: Denken, in seinem Wesen betrachtet, ist nichts anders, als Selbstbewußtseyn, daß man da sey? So scheinet es, wenn ich S. 140[b]) damit vergleiche, alwo Herr Jacobi in dem teutschen Schreiben an mich denselben Gedanken vorträgt: „Das obsolute Denken", heißt es daselbst, „ist das reine unmittelbare absolute Be„wußtseyn in dem allgemeinen Seyn, dem Seyn κατ'

a) *S. 126 dieser Ausgabe, Zeile 2 von unten: Nun ist das Denken u. s. w.*

b) *S. 156 dieser Ausgabe.*

„ἐξοχην oder ‖ der Substanz;“ wiewohl ich auch hier 64
den Gedanken nur halb verstehe, denn, was allgemeines Seyn, Seyn per excellentiam, oder Substanz bedeute, begreife ich dennoch nicht. In der Note sagt Herr Jacobi: „der Ausdruck, le sentiment „de l'Etre, den mir in dem Briefe an Hemsterhuis die „französische Sprache an die Hand gab, war reiner „und besser; denn das Wort Bewußtseyn, scheint et„was von Vorstellung und Reflexion zu involviren, „welches hier gar nicht statt findet,“ und führt zur Erläuterung seines Gedankens eine Stelle aus der Krit. der reinen Vernunft an. Allein nach Kant liegt ein Bewußtseyn bloß allen Begriffen zum Grunde; und nach Jacobi, soll das Denken nichts anders seyn; welches zwey ganz verschiedene Behauptungen sind. Zudem muß Spinoza, wie mich dünkt, Vorstellungen ohne Bewußtseyn zugeben, wenn er konsequent seyn will. Denn da nach seiner Lehre alles, was ‖ in dem Körper durch Bewegung geschiehet, in 65
der Seele harmonisch durch Vorstellung ausgedrücket wird, und da ferner nicht geleugnet werden kann, daß in dem Körper Bewegungen vorgehen, deren wir uns nicht bewußt sind, so muß es nothwendig dunkle, schlafende Vorstellungen, ohne alles Bewußtseyn geben, und müssen also, nach Spinoza, Begriffe ohne Bewußtseyn, oder ein Denken, ohne das Seyn das sich fühlt, gar wohl möglich seyn. Was vom Willen gesagt wird, ist mir vollends unbegreiflich. „Der Wille „ist nichts, als das Seyn, das sich fühlt, in so fern „es bestimmt ist, und als ein einzelnes Wesen handelt.“ Ich verstehe hier schlechterdings den buchstäblichen Sinn der Worte eben so wenig, als S. 98,[a]) wo die Er-

[a]) *S. 133 dieser Ausgabe, Randziffer 152. Jacobi hat in der zweiten Ausgabe das ‚Seyn, das sich fühlt‘, in ‚Bewußtsein‘ verbessert. Französischer Text: La pensée est le sentiment de l'être.*

klärung des Denkens abermals vorkömmt. „Das Denken, „heißt es daselbst, ist das Seyn, das sich fühlt; folg- „lich muß alles das, was in der Ausdehnung vorgehet,
66 „gleichfalls in dem Denken vorgehen; und ‖ jedes „eigentliche Individuum ist nach Maaßgabe „seiner Mannichfaltigkeit und Einheit, „oder nach dem Grade derjenigen Kraft beseelt, wo- „mit es das ist, was es ist.“ Was ist das Wesen des Menschen selbst, oder der Grund seines würklichen Vermögens, oder der Kraft, mit welcher er das ist, was er ist? Nimmermehr hätte ich hinter diesen transcendentalen Worten die Freyheit des Willens gesucht, die Spinoza (S. 96.) [a]) dadurch erklären will, um sie nach sei,ner Art zu bestreiten. Ich konnte mich schlechterdings auf diese Gründe nicht einlassen; denn ich verstand den Sinn der Worte nicht.

Von dem System der Endursachen sagt Herr Jacobi (S. 60.) [b]): Spinoza habe dasselbe, als die größte Verrückung des menschlichen Verstandes angesehen, und S. 90 [c]) legt er ihm selbst die Worte in den Mund: die Lehre von den Endursachen sey wahrer Unsinn. Wenn
67 dieses alles ‖ Ernstes gesagt seyn soll, so scheint es mir die vermessenste Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen. So etwas sollte sich kein Erdensohn erlauben, der so wenig, als wir andern, von Ambrosia lebt, der so, wie andre Menschenkinder, hat Brod essen, schlafen, und sterben müssen. Wenn der Weltweise in seiner Spekulation auf eine so ungeheure Behauptung stößt; so ist es, wie mich dünkt, hohe Zeit, daß er sich orientire, und nach dem schlichten Menschenverstande umsehe, von dem er zu weit abgekommen ist.

---

[a]) *S. 132, Randziffer 150 dieser Ausgabe.*
[b]) *S. 124, Randziffer 126 dieser Ausgabe.*
[c]) *S. 131, Randziffer 146 dieser Ausgabe.*

Zwar will Spinoza, nach Herrn Jacobi, durch keine Erfahrung widerlegt seyn. „Wir sehen auch“, spricht er (S. 79.),[a]) „daß sich die Sonne um die Erde drehet. „Lassen wir die Erscheinungen, und bestreben uns die „Dinge zu erkennen, wie sie sind.“ Allein die Erscheinungen sind in dergleichen Fällen nicht so schlechterdings abzuweisen. Ihr Zeugniß ist vielmehr von ‖ der 68
höchsten Gültigkeit: denn als Erscheinungen betrachtet reden sie lautere Wahrheit. Auch, daß die Sonne sich um die Erde bewegt, ist wahr, wenn wir bloß auf die Erdbewohner sehen, und nicht daraus die Folge ziehen, daß es auch den Einwohnern anderer Weltkörper so vorkommen müsse. Giebt es Absichten und Endursachen in der Natur? Wenn es im Menschen welche giebt, wenn der Mensch welche hat und ausführt, und wenn durch seine Kräfte, Bestandtheile und Gliedmaßen welche ausgeführt worden sind; so können auch die Endursachen in der Natur nicht geleugnet werden. Herr Jacobi will (S. 104.)[b]) die Endursachen in dem Weltall durch folgendes Räsonnement verdrängen. „Man überdenke, spricht er, die so verwickelte Ein„richtung der Staatskörper und finde aus, was sie zu „einem Ganzen machte; jemehr man darüber tief und „immer tiefer nachdenkt, desto mehr wird man nur „blinde Triebfedern und die ganze Hand- ‖ lungsweise 69
„einer Maschine wahrnehmen; aber freilich einer „Maschine, ähnlich denen von der ersten Hand, wo „die Kräfte sich selbst nach eigenen Bedürfnissen und „dem Grade ihrer Energie zusammen setzen; wo alle „Springfedern das Gefühl ihrer Würkung haben, welches „sie durch gegenseitiges Bestreben einander mittheilen, „in einer nothwendig unendlichen Stufenfolge. Das„selbige gilt von den Sprachen, deren vollständiger

---

a) *S. 128, Randziffer 139 dieser Ausgabe.*
b) *S. 134, Randziffer 156 dieser Ausgabe.*

„Bau ein Wunder scheint, und deren keine doch mit „Hülfe der Grammatik wurde." — Dieses also ist die hohe Weisheit, welche Spinoza dem gemeinen schlichten System der Endursachen entgegen setzt; dieses sind die überzeugenden Gründe, mit welchen er uns alle des Wahnsinnes und der Verrückung zu zeihen sich herausnimmt. — Menschen, die ein gemeinschaftliches Bedürfniß haben, können ohne Verabredung einen vernünftigen Staatskörper ausmachen; Menschen, die sich
70 einander zu verste- || hen geben wollen, können ohne Grammatik eine verständliche und noch so ziemlich ordentliche Sprache zu Stande bringen; also können auch Dinge ohne Kenntniß und Absicht zusammenstoßen und die Wunder des großen Weltalls so spielend hervorbringen, wie der Mahler des La Mettrie den Schaum am Munde seines Streitrosses hervorgebracht hat. Wer dieses nicht einsiehet, der ist nicht bey Sinnen, und das ganze menschliche Geschlecht ist nicht bey Sinnen, wenn es dieses schlichte Räsonnement nicht begreifen will. Kann ein Mensch dieses im Ernste je behauptet haben?

Nichts, dünkt mich, kann unläugbarer seyn, als daß in der sichtbaren Welt, die uns umgiebt, so wie in uns selbst, Endursachen erzielt und Absichten ausgeführet werden. Ich kann unmöglich glauben, daß je ein Philosoph im Ernste hieran gezweifelt habe. Man darf nur die Augen öffnen, nur irgend ein Werk der
71 Natur mit dem || geringsten Grade von Aufmerksamkeit betrachten, um hiervon völlig überführet zu seyn. Die Frage, die in der Metaphysik vorkömmt und der Untersuchung werth ist, bestehet eigentlich darinn:

Ob das System der Endursachen apodiktisch zu erweisen sey, oder nicht? d. i. ob ein einziges Faktum hinreichend sey, uns auf einem wissenschaftlichen Wege zum Resultate zu führen, daß eine Endursache zum Grunde liege, oder ob vielmehr

eine Menge von einzelnen Fällen bis zur augenscheinlichen Induktion angehäuft werden müsse, um uns hiervon zu versichern?

Weder in die Religion, noch in die Sittenlehre hat die Entscheidung dieser Frage sonderlichen Einfluß. In Absicht auf die Folgen kömmt darauf wenig an: ob wir von einer Wahrheit apodiktisch, oder durch eine augenscheinliche Induktion überführet sind. Aber für den spekulativen Kopf hat die Untersuchung ihr Nützliches || und ihr Angenehmes, und sie 72
verdient mit aller Schärfe und Genauigkeit angestellt zu werden. Daß aber ein Mann, wie Spinoza, das System der Endursachen schlechterdings für Verrükkung und Wahnwitz erkläret, und folglich uns übrigen, die wir so fest an dieses System uns anschließen, alle zu den Unklugen verweiset; das ist eine ziemlich beleidigende Herausforderung, die der Defensor mit dem ritterlichen Brauch und Herkommen des philosophischen Zweykampfes entschuldigen mag.

Das Schreiben an Herrn Hemsterhuis, das mir Herr Jacobi mittheilte, blieb eine Zeitlang von meiner Seite ohne Antwort. Im Grunde hatte ich noch nichts zu beantworten. Der Brief war eigentlich nicht an mich gerichtet; ich verstand ihn nicht, schob die Schuld zum Theil auf meine geringe Kenntniß der französischen Sprache und wollte die teutsche Antwort auf meine Erinnerungen abwarten, die mir Herr Jacobi || versprach. 73
Als diese mir zu lange verweilte, beschloß ich meine unterdessen völlig ausgearbeiteten Morgenstunden herauszugeben, und ließ Herrn Jacobi ersuchen, mit seinen Gegenerinnerungen zu warten, bis er den ersten Theil derselben in Händen haben würde. Ich meldete dabey ausdrücklich, daß in diesem ersten Theile meiner Schrift unsers Briefwechsels noch keine Erwähnung geschähe. Meine Absicht war, in diesem Theile bloß meine Gedanken über die ersten Gründe der Erkennt-

niß, über Wahrheit, Schein, und Irrthum an den Tag zu legen, und die Anwendung davon auf den Pantheismus zu versuchen. Hier findet Herr Jacobi, dachte ich, vielleicht den Punkt, wo wir zusammen kommen, und von welchem wir ausgehen können, unsern Wettlauf zu vollenden. Dieses sollte alsdenn von meiner Seite in dem zweyten Theile geschehen.

Als ich aber unmittelbar darauf Herrn Jacobi Schreiben und seine teutsche Darstellung des ||
74 Spinozismus erhielt, mußte ich alle Hofnung aufgeben, mit diesem Weltweisen je in einem Punkte zusammen zu kommen. War mir der französische Spinoza unerreichbar; so war mir der teutsche vollends wie in Nebel und Wolken verhüllt. Ich konnte keinen Gedanken festhalten; kaum wagte ich es, einen zu erhaschen, so mußte ich ihn in der folgenden Periode schon wieder fahren lassen. Bald schien es mir, als wären, nach dem Spinoza des Herrn Jacobi, alle veränderliche Dinge bloße Gedanken und Vorstellungen des Unveränderlichen; bald schien er doch auch dem Veränderlichen objektives Daseyn zuzuschreiben: gleichwohl ward protestiret, daß das Unendliche kein Aggregat des Endlichen sey, daß überhaupt durch Zusammensetzung kleinerer Grade kein höherer Grad erhalten werde, und also unendlich Vieles nicht ein Unendliches ausmachen könne. Diesem allen unbeschadet, sollte doch alles Veränderliche mit dem Un-
75 verän- || derlichen Eins und dieselbe Substanz seyn. Sodann verstand ich wieder an einem andern Orte aus seinen Worten, daß sein Unendliches ein bloßes Abstractum quid, ein allgemeiner Begriff sey, der nur deswegen ewig, unendlich und unveränderlich sey, weil er in allem Endlichen und Veränderlichen anzutreffen seyn und ihm zum Grunde liegen muß. Auf solche Weise hätte bloß das Endliche ein konkretes Daseyn; das Unendliche aber wäre ein Begriff, der von dem

Endlichen abgesondert werden kann. Die absolute Einheit selbst, die er seiner einzigen möglichen Substanz zuschreibt, schien an manchen Stellen eine bloße Einheit der Abstraktion zu seyn; wie etwa die Thierheit in allen Thieren, die Menschheit in allen Menschen Eins ist, dem Begriffe nach; der Sache nach aber jedem Einzelnen besonders zukömmt. Dieselbe Kraft der Schwere ist es, die dort die Himmelskörper und hier das Pendul an der Uhr bewegt. Dem ‖ Begriffe nach, ist es also ein und ebendieselbe 76
Kraft; allein der Sache nach, muß diese Kraft in jedem konkreten Einzelnen wiederhohlt und vervielfältiget werden, wenn sie so mancherley Veränderungen hervorbringen soll. So schien mir auch die Einheit des Spinoza bloß dem Begriffe nach genommen werden zu müssen; weil dasjenige, worinn alles Veränderliche übereinkömmt, dem Begriffe nach Eins und immer dasselbe ist; ob es gleich der Sache nach in jedem Einzelnen wiederholt wird. Mit diesem Begriffe konnte ich gleichwohl wiederum andere Stellen nicht in Uebereinstimmung bringen. Mit einem Worte, ich war wie im Cirkel herumgetrieben und konnte nirgends festen Fuß fassen. Ich sahe also die Nothwendigkeit ein, mehrere Streiter und Schiedsrichter an unserer Kampfübung Theil nehmen zu lassen, und schrieb den 24ten May 1785 an unsere gemeinschaftliche Freundin folgenden Brief. ‖

* * *

„Sie erhalten hierbey . . .! einen Theil meiner 77
„Handschrift, die ich drucken zu lassen entschlossen
„bin. Haben Sie die Freundschaft für mich, ihn dem * *
„zur Censur zu überreichen.[33]) Ich habe keinen philoso-
„phischen Freund, dem ich mehr Freymüthigkeit, Wahr-
„heitsliebe und Beurtheilungskraft, also bessern Willen
„und bessere Kräfte zutraute, mir hierüber die Wahr-

„heit zu sagen. Bitten Sie ihn, theureste Freundinn! „mir einige seiner Nebenstunden zu schenken und „senden Sie mir das Manuskript mit Spuren seiner ver- „bessernden Hand bezeichnet, sobald es angehet, zu- „rück. Die Fortsetzung soll nächstens folgen. Herrn „Jacobi kann ich die Handschrift nicht sehen lassen; „er muß die Schrift ganz und zwar gedruckt vor Augen „haben; Sie sollen gleich hören, aus welcher Ursache.

„Es gehet mir mit Herrn J. gar sonderbar. Je mehr
78 „Erläuterung er mir geben will, desto ‖ weniger ver- „stehe ich ihn. Seinen Brief an H. habe ich schlechter- „dings in dem buchstäblichen Sinne nicht verstanden, „und vor einigen Tagen habe ich einen ausführlichen „Aufsatz von ihm erhalten, der zur Erläuterung jenes „Briefes und zugleich zur Beantwortung meiner Er- „innerungen gegen sein System dienen soll, und — „ich schäme mich nicht es zu gestehen — ich verstehe „diesen Aufsatz noch weit weniger. Was ist nun an- „zufangen? Wenn wir in verschiednen Idiomen „sprechen, und uns einander nicht verständlich sind; „so kommen wir in Ewigkeit nicht auseinander. Dabey „scheint H. J. zuweilen heftig zu werden, und in eine „Art von Hitze zu gerathen; wiewohl diese auch nur „angenommen seyn kann, um den Streit lebhafter zu „machen. Im Grunde kann das Herz immer noch von „Eigendünkel und Rechthaberey frey seyn.

„Dem sey wie ihm wolle, so muß ich, um Ver-
79 „wirrung zu vermeiden, zuerst meine Grund- ‖ sätze dar- „legen, bevor ich mich mit H. J. einlasse. Ich gebe also „den ersten Theil meiner Morgenstunden heraus, sage „in demselben noch nichts von unserm „ganzen Briefwechsel, berühre aber gleichwohl „den Spinozismus, und suche ihn zu widerlegen. „Unsern Briefwechsel verspare ich mir bis „auf den zweyten Theil, der ein Jahr später „erscheinen mag. Unterdessen lerne ich vielleicht

„Herrn J. besser verstehen, oder bin so glücklich, mich „mit ihm über einige Punkte zu vereinigen. Bevor wir „wettlaufen, müssen wir an einem bestimmten Orte zu- „sammenkommen."

* * * *

Unpartheyische Leser mögen urtheilen, ob H. J. nach allem diesen, was zwischen uns vorgegangen, zu der Besorgniß berechtigt gewesen, die er S. 176[a]) zu erkennen giebt, und was für Recht er gehabt, mit einer Privat-Correspondenz her- ‖ vorzueilen, ohne diejenigen 80
darum zu befragen, die Antheil daran hatten. „Ich „konnte, spricht er, es ihm doch allein und ganz ein- „seitig nicht überlassen, den Streit gehörig einzuleiten „und öffentlich zu zeigen, woran es liege, daß ihm „manches (in meinen Aufsätzen) schlechterdings unver- „ständlich sey, und sich seinen Blicken immer mehr „und mehr entziehe, je mehr Erläuterung ich ihm zu „geben bemühet sey. Noch weniger, fährt er fort, „konnte ich zugeben, daß ein status controversiæ fest- „gesetzt würde, wo es mir anheim fällt, den Advocatum „diaboli gewisser Maßen vorzustellen, wenn man nicht „zugleich die ganze Veranlassung des Streites, welcher „eingeleitet werden soll, bekannt machte. Es war höchst „wichtig für mich, daß man genau erführe, in welchem „Verstande ich die Parthey des Spinoza genommen hatte, „und daß einzig und allein von spekulativer Philosophie „gegen spekulative Philosophie, oder richtiger, von ‖ „reiner Metaphysik gegen reine Metaphysik die Rede 81
„war." Daß in dem ersten Theile meiner Schrift unsers Briefwechsels noch gar nicht erwähnt werden, und also von H. J. Aufsätzen und ihrer Verständlichkeit oder Unverständlichkeit noch gar die Rede nicht seyn würde;

---

a) *S. 182 f. dieser Ausgabe.*

davon hatte H. J., wie er S. 167[a]) selbst anführet, schon den 26sten May meine Versicherung in Händen: und wenn ihm unsre Freundinn, wie zu vermuthen, auch mein Schreiben vom 24sten May abschriftlich mitgetheilt; so hatte er mein wiederholtes Versprechen, daß unser Streit erst in dem zweyten Theile vorkommen sollte, und ich konnte diesem Versprechen ohne offenbare Falschheit nicht zuwider handeln. Meine Morgenstunden sind nunmehr heraus, und man siehet, daß nichts von dem geschehen, was H. J. befürchtet hat. Wo habe ich gesagt, daß ich öffentlich zeigen wolle, woran es liege, daß mir manches in seinen Schriften
[82 schlechterdings unverständlich sey u. s. w.? || Wie H. J. S. 175.[b]) selbst meine Worte anführet, habe ich bloß geschrieben: wenigstens würde es sich zeigen, woran es liege u. s. w.: nehmlich, wenn ich den statum controversiæ mit dem Pantheismus überhaupt, in dem ersten Theile meiner Schrift, nach meiner Art festgesetzt haben würde; so würde es sich zwischen uns gar bald zeigen, woran es liege. Wie richtig, oder wie unrichtig ich aber diesen statum controversiæ angeben würde, dieses könnte von H. J. Seite ganz ohne Gefahr abgewartet werden. Noch gieng es bloß den Pantheismus überhaupt, nicht H. J. insbesondere an, der noch immer Zeit gehabt, mich und das Publikum eines Bessern zu belehren, wenn er mich auf unrechten Wegen erwischt hätte, ohne mit Bekanntmachung eines Privatbriefwechsels so vorschnell zu seyn. Noch weniger konnte H. J. besorgen, ich würde ihn als Anhänger des Atheismus aufstellen. Wenn ich auch nicht versprochen
83 hätte, unsers Streites noch || gar nicht zu erwähnen; so hatte ich doch zu diesem schmählichen Verdacht noch keinen Anlaß gegeben. Was konnte mich bewegen,

---

a) *S. 172 dieser Ausgabe.*
b) *S. 181 dieser Ausgabe.*

einen Mann, der mich nie beleidigt hatte, bey der Welt oder Nachwelt um seinen guten Leumund zu bringen? Auf der Bahn, auf welcher ich durch die Welt zu kommen suche, und deren Ende ich nun beynahe erreicht habe, wird mir H. J. sicherlich nie im Wege stehen; und wenn er mir die Schadenfreude zutraute, daß ich einem Unschuldigen ein Bein unterschlagen könnte, um mich an seinem Falle zu belustigen, so mußte er meinen Umgang und meinen Briefwechsel nicht suchen.

Von einer andern Seite, wenn es denn, wie H. J. meint, so wichtig ist, ob und unter welcher Gestalt man die Parthey des Spinoza übernehme, und seine Lehren zu vertheidigen suche; warum erlaubt er sich denn, unsern Freund Lessing so geradezu als Advocatum diaboli, wie er es nennt, aufzustellen, einen Verstorbenen zu ‖ verunglimpfen, der sich nicht mehr verthei- 84
digen kann, und wider welchen er keine andre Beweise, als mündliches Gespräch, und keine andere Zeugen, als seine eigene Person, aufzubringen im Stande ist?

Mit einem Worte, ich kann mich in die praktischen Grundsätze des Herrn J. eben so wenig, als in seine theoretischen finden. Ich glaube, es sey bey so bewandten Umständen durch Disput wenig auszurichten, und also wohl gethan, daß wir auseinander scheiden. Er kehre zum Glauben seiner Väter zurück, bringe durch die siegende Macht des Glaubens die schwermäulige Vernunft unter Gehorsam, schlage die aufsteigenden Zweifel, wie in dem Nachsatze seiner Schrift geschieht, durch Autoritäten und Machtsprüche nieder; seegne und versiegele seine kindliche Wiederkehr (S. 213.)[a]) mit Worten aus dem frommen, engelreinen Munde Lavaters. ‖

[a]) *S. 199 dieser Ausgabe.*

85 Ich von meiner Seite bleibe bey meinem jüdischen Unglauben, traue keinem Sterblichen einen engelreinen Mund zu, möchte selbst von der Autorität eines Erzengels nicht abhängen, wenn von ewigen Wahrheiten die Rede ist, auf welche sich des Menschen Glückseeligkeit gründet, und muß also schon hierin auf eigenen Füßen stehen oder fallen. — Oder vielmehr: da wir alle, wie H. J. sagt, im Glauben gebohren sind; so kehre auch ich zum Glauben meiner Väter zurück, welcher nach der ersten ursprünglichen Bedeutung des Worts, nicht in Glauben an Lehre und Meinung, sondern in Vertrauen und Zuversicht auf die Eigenschaften Gottes bestehet. Ich setze das volle uneingeschränkte Vertrauen in die Allmacht Gottes, daß sie dem Menschen die Kräfte habe verleihen können, die Wahrheiten, auf welche sich seine Glückseeligkeit gründet, zu erkennen, und hege die kindliche Zuversicht zu seiner Allbarmherzigkeit, daß sie mir
86 diese Kräfte || habe verleihen wollen. Von diesem unwankenden Glauben gestärkt, suche ich Belehrung und Ueberzeugung, wo ich sie finde. Und Preis sey der seeligmachenden Allgütigkeit meines Schöpfers! Ich glaube sie gefunden zu haben, und glaube, daß jeder sie finden könne, der mit offenen Augen suchet, und sich nicht selbst das Licht verstellen will. — So viel, was mich angeht. —

Was unsern Freund Lessing betrifft; so fällt sein Schicksal am Ende auch nicht so hart aus, als man es Anfangs hätte vermuthen sollen. H. J. weiset ihm eine Gesellschaft an, in welcher er sich nicht übel befinden mag. Nach einem Papiere, welches er S. 170[a]) mittheilet, erkläret er zwar, Spinozismus sey Atheismus; allein die Philosophie eines Leibnitz und Wolf ist ihm nicht minder fatalistisch, als die Spino-

---

[a]) *S. 173 dieser Ausgabe.*

zistische, und führt, wie er sagt, den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letztern zurück. Endlich soll, wie er hinzu thut, jeder Weg der || Demon- 87
stration in dem Fatalismo ausgehen. Schwerlich wird der Geist Lessings, der sonst sich in dem Umgange mit jenen Verworfnen so sehr gefiel, noch itzt in ihrer Gesellschaft Langeweile befürchten. Er kehre also besänftiget in die stillen Wohnungen des Friedens zurück, in die Arme der Männer, die so, wie er, den Weg der Demonstration gegangen sind, und so, wie er, ihrer Vernunft auch etwas zugetrauet haben.

IV.

Friedrich Heinrich Jacobi

Wider

Mendelssohns Beschuldigungen

in dessen Schreiben

an die Freunde Lessings.

Erste Ausgabe unter dem Titel:
Friedrich Heinrich Jacobi
wider
Mendelssohns Beschuldigungen
betreffend die Briefe
über die
Lehre des Spinoza.
Leipzig 1786, bei Georg Joachim Goeschen
Ausgabe letzter Hand:
Leipzig 1819, bei Gerhard Fleischer
in der zweiten Abteilung des vierten Bandes der Werke.

Hoc nimirum est illud, quod non longe a *gradibus Aureliis* haec causa dicitur: ob hoc crimen hic locus abs te, Laeli, atque illa turba quaesita est. Scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in concionibus. Summissa voce agam, tantum ut judices audiant.

CICERO, pro L. Flacco.

Vorbericht.

Der Mensch empfindet ein natürliches Verlangen, seine eigene Denkungsart auch in anderen zu finden,[a]) oder sie denselben einzuflößen; in den mehrsten Fällen erträgt er es geduldiger, wenn gegen seinen Vortheil gehandelt, als wenn wider seine Meynung geurtheilt wird. Je lebhafter und ausführlicher die Vorstellung von den Gründen unserer Meynung ist; je mehr unser Bewußtseyn nur das Bewußtseyn unserer Einsichten geworden: desto größer wird unser Widerwille[b]) gegen alles was sie zweifelhaft zu machen droht; denn unser Bewußtseyn selbst, unser ganzes Daseyn[c]) scheint dabey Gefahr zu laufen.

Eben so natürlich ist deßwegen die Verfolgung, welche derjenige erfährt, der mit Wahrheiten, die ‖ herr- 172
schenden Lehrgebäuden zuwider laufen, auftritt. Diejenigen, welche ihn nicht fassen, verachten und höhnen ihn; sie begreifen nicht wie ein Mensch so wenig begreifen, so blind und so verkehrt seyn kann. Die andern ergrimmen, und zwar in demselben Maaße, wie sie ihre Wahrheit durch die entgegen gesetzten Gründe angegriffen, ihre Ueberzeugung minder oder mehr erschüttert fühlen*). ‖

*) „Wir sehen allgemein, daß wenn in zwey Köpfen die überwiegenden Vorstellungen oder Vorurtheile ganz und gar verschieden von einander sind, die Vorstellungen des einen die in

a) *Erste Ausgabe:* wahrzunehmen
b) *Erste Ausgabe:* Abscheu
c) *Erste Ausgabe:* unsere ganze Existenz

173 Hiedurch aber darf sich niemand abschrecken lassen. Einigen Beyfall erhält die gründlich vorgetragene Wahrheit immer. Hie und da finden sich Köpfe, die, wenn kein äusserliches Interesse sie daran verhindert, wenigstens so viel davon aufnehmen, als sich mit ihren Grundsätzen, ihren Vorurtheilen oder Lieblingsmeynungen zusammen reimen läßt. Nicht von allen wird derselbe Theil, sondern beynah von jedwedem ein anderer gewählt, in Schutz genommen, und in einen Zusammenhang gebracht, der einen anderen Zusammenhang aufhebt. So kommt nach und nach das Ganze in Umlauf, bildet sich aus und um, läutert und verbessert sich, und die Erkenntniß gewinnt allmählich Vollkommenheit und Fortgang.

Was meinen Spinoza und Antispinoza angeht: da ich in denselben größtentheils nur an vergessene Dinge erinnert, und andere nicht genug erwogene, wiewohl auch schon gesagte, bloß in neue Ver-

---

den anderen übergehen wollen, sich sogleich wieder heraus und davon machen, ohne darin eigentlich weder gutes noch böses anzurichten, und die ganze Wirkung welche diese Verschiedenheit hervorbringen kann, ist Mitleiden oder Verachtung, nachdem die Leute sind. Sind aber die Vorstellungen nicht so ungleichartig oder abstechend, so dringen sie mehr oder weniger in den andern Kopf hinein, und erschüttern einige der Begriffe welche sich darin befinden, indem sie sich mehr oder weniger mit ihnen vermischen, und solcher Gestalt die andern in Unordnung bringen. Die unangenehme Empfindung dieser Unordnung, das heimliche Gefühl der Möglichkeit, daß die überwiegende Idee, die Idee-Königin selbst, mitten auf ihrem Throne Gefahr laufen könnte; dieses setzt die Leidenschaft in Bewegung: nicht die trägen Leidenschaften des Mitleidens, oder der Verachtung; sondern die Furien des Hasses, und der grausamsten Verfolgung."

Alexis oder von dem goldenen Weltalter, von Hemsterhuis. [a]) ‖

---

[a]) *Der Text der ersten Ausgabe nach dem französischen Original.*

bindungen gebracht habe; darauf aber nun der unerhörtesten Paradoxie beschuldigt werde: so kann es wohl nichts ungebührliches an sich haben, wenn ich ‖ in der eben angeführten Geschichtswahrheit einigen 174
Trost suche, und sie — nicht auf mich, sondern — auf die Begebenheit mit mir, rückwärts und vorwärts einigermaßen beziehe.

[Ein ausserordentliches Glück ist in dieser Absicht mir zuteil geworden. Die nachstehende Schrift war vollendet und über die Hälfte schon gedruckt, als mir eine kritische Untersuchung der Resultate Jacobischer und Mendelssohnscher Philosophie mitgeteilt wurde, welche meine wahre Meinung, ganz und von Grund aus gefasst, mit bewundernswürdiger Klarheit darstellt, und einen Selbstdenker vom ersten Range, einen Mann, im edelsten Sinne des Wortes, durchaus verrät.[34]) Diese kritische Untersuchung wird in der nächsten Jubilatemesse noch erscheinen, und was ich in meiner Schrift über Lessing und Spinoza *(S. 184 ff. dieser Ausg.)* versprach, und zu erfüllen seitdem zu wiederholten Malen schon bin aufgefordert worden, besser leisten, als ich es selbst zu tun imstande gewesen wäre.

Ob es diesem vortrefflichen Mann, vor dessen philosophischem Genius der meinige sich neigt, nicht noch schlimmer als mir selbst ergehen wird, steht dahin. Viel besser kann es unmöglich ihm ergehen, da sich die öffentlichen Richter deutscher Nation fast durchgängig auf eine Weise kompromittiert haben, die ihnen keinen Rückweg offen lässt; hat man sich doch nicht gescheut, sogar zu behaupten, der Atheismus lasse sich aus der Lehre des Spinoza nur erzwingen. Selbst diejenigen, welche Mendelssohns Philosophie an allen Ecken, und auch seinen missgetanen Spinozismus angriffen, lobten dennoch dieses Misstun selbst, das Anständige und Menschenfreundliche der Hand-

lung. Daneben wurden alle Zeremonien seiner Sokratisierung und Vergötterung nachahmend wiederholt, und zwar auf eine Weise, die nur zu viel von der Betriebsamkeit jenes Demetrius zu Ephesus verriet, der voll Zornes wurde, schrie und sprach: „Gross ist die Diana der Epheser! und ein großes Getümmel und einmütiges Stürmen erregte“*) — in welchem es einem Dritten übel gehen sollte.][a])

Mag es demnach auch geschehen, daß nach der Erscheinung dieser Schrift das Geschrey an der Einen Seite sich verdopple, und an der andern nun erst recht ausbreche: endlich wird doch eine Stille kommen. Was auf diese Stille folgen muß, weiß ich mit der innigsten Gewißheit.

Unterdessen lasse ich mein Straußen-Ey im Sande ruhig liegen; Meißen und Aelstern werden es nicht zertreten; Staaren und Krähen es weder aufhacken noch auf die Seite bringen: seinen Inhalt zu offenbaren sey dem Lichte, das den Tag regieret, überlassen.[35])

Düsseldorf den 19. April 1786. ‖

---

*) Apostelgeschichte C. XIX. v. 23—32.

a) *Die beiden eingeklammerten Abschnitte sind in der Ausgabe letzter Hand gestrichen.*

Ego sane in ea opinione jam diu sum, neque egregiam sententiam unquam fuisse quae placuit populo, neque sapientiam vulgari majorem vulgo agnosci posse; quippe quam vel non intelligunt, vel intelligentes aequant.

Hobbes. ‖

[*Vorbemerkung des Herausgebers: Die folgende Abhandlung besteht ursprünglich aus einem persönlichen und einem sachlichen Teil. Wir haben den persönlichen, philosophisch gänzlich ertraglosen Teil gestrichen und lassen den Text sogleich mit der sachlichen Verhandlung beginnen*].

232 Lessing hat sich als einen Vertheidiger des Theismus öffentlich dargestellt:

1) indem er die Fragmente herausgab.
2) indem er den Nathan dichtete.

„Wem mußten die Wahrheiten der Vernunftreli-
„gion unverletzlicher seyn“ (läßt Herr M. seinen Freund
D. sagen*)) „als Lessing, dem Beschützer des Frag-
„mentisten? . . . Mit der Vertheidigung des Fragmen-
„tisten scheint Lessing auch seine ganze Gesinnung
„übernommen zu haben. Man erkennet zwar schon an
233 „seinen frühesten Schriften, daß ‖ ihm die Vernunft-
„wahrheiten der Religion und Sittenlehre allezeit heilig
„und unverletzlich gewesen sind; allein nach seiner
„Bekanntschaft mit dem Fragmentisten bemerkt man in
„seinen Schriften, in allen den Aufsätzen, die er zur
„Beschützung seines Freundes oder Gastes, wie er ihn
„nennt, geschrieben, dieselbe ruhige Ueberzeugung, die
„diesem so eigen war, dieselbe unbefangene Entfernung
„von aller Zweifelsucht, denselben planen Gang des
„gesunden Menschenverstandes in Absicht auf die Wahr-
„heiten der Vernunftreligion. —“

Ich möchte antworten, wie Lessing selbst einmal antwortete: „Ein anderes ist ein Pastor; ein anderes
„ein Bibliothekar . . Ich mache das Unbekannte be-

*) Morgenstunden, S. 260. 261. ‖

„kannt . . . heute eine sehr christliche Schrift des „Berengarius; morgen sehr unchristliche Frag- „mente: — und bin ganz gleichgültig dabey, ob es „dieser für wichtig, oder jener für unwichtig erklärt, „ob es dem einen frommet, oder dem andern schadet. „Nützlich und verderblich sind eben so relative Be- „griffe, als groß und klein.“ *) ‖

Aber Lessing hat die Vertheidigung des Fragmen- 234
tisten, „und mit ihr, wie es scheint, seine ganze Ge- „sinnung übernommen. —“

Das versteh' ich nicht genug. Auf der vorhergehenden Seite heißt es: Seine (des Fragmentisten) „An- „hänglichkeit an der natürlichen Religion ging so weit, „daß er aus Eifer für dieselbe keine geoffenbarte neben „ihr leiden wollte.“ — Sollte man Lessings Anhänglichkeit an die natürliche Religion bloß aus seinem Eifer gegen alle geoffenbarte schließen wollen? Nur schließen; Nur auf eine solche Weise schließen! Dann könnte eine ähnliche Anhänglichkeit auch dem Spinoza zugeschrieben werden, der in seinem Tr. Theol. Pol. ein viel wichtigeres Denkmal seines Eifers gegen alle geoffenbarte Religion gestiftet hat, als Lessing; mit sorgfältiger Beybehaltung aller religiösen Worte und Redensarten, und ohne den Namen eines Christen zu verläugnen. — Soll aber Lessings Anhänglichkeit an die natürliche Religion auf diese Weise nicht geschlossen werden: woraus will man sie alsdann beweisen? Wo findet sich auch nur Eine Stelle — ‖ geschweige ein 235
Aufsatz, oder eine Schrift von ihm, die zur Absicht hätte, Wahrheiten des Theismus darzuthun? Ich weiß, mit welchem Auge ich, so oft von Lessing etwas erschien, darnach gesucht habe, seitdem sein Leibnitz über die ewigen Strafen, und sein Wissowatius, meine Aufmerksamkeit in einem nicht geringen

*) Bitte hinter der Parabel. ‖

Grade, auf diesen Punct gerichtet hatten. — Sie wurde noch mehr gespannt, da die philosophischen Aufsätze des jungen Jerusalem herauskamen, und Lessing seinen Zusatz zu der Abhandlung von der Freyheit mit diesen Worten schloß: „Also von der Seite der Moral ist „dieses System“ (einer absoluten Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen*) „geborgen. Ob aber die „Speculation nicht noch ganz andere Einwendungen da„gegen machen könne? Und solche Einwendungen, „die sich nur durch ein zweites, gemeinen „Augen eben so befremdendes System heben
236 „ließen; das war || es, was unser Gespräch so oft „verlängerte, und mit wenigem hier nicht zu fassen „steht.“ — Genug, ich suchte vergebens, was mir über Lessings eigentliches System einen befriedigenden Aufschluß hätte geben können. Fand den Theismus überall vorausgesetzt, ohne eigenes Bekenntniß; ohne irgend einen bedeutenden Beytritt; irgend ein entscheidendes Wort für seine Lehrsätze — Alles war von dieser Seite, man kann nicht unbestimmter, nicht schwebender, erhalten.[a]) — „Ganz recht!“ erwiedert D. oder Mendelssohn, „das kommt von seiner ruhigen Ueberzeugung; „von seiner unbefangenen Entfernung von „aller Zweifelsucht; seinem planen Gange des „gesunden Menschenverstandes, in Absicht auf die Wahr„heit der Vernunftreligion.“ — O der klugen Haushalter! O der Weisen ohne Trug und Heucheley!

Aber Nathan? Nathan! „dieser Anti-Candide; dieses

*) Wer die Stelle nachschlagen, und urtheilen will, darf nicht bloß den Zusatz, sondern muß auch die Abhandlung selbst lesen; dann auch mit der Schrift bekannt seyn, auf welche diese Abhandlung sich bezieht. ||

[a]) *Der Sinn dieser seltsamen Verkürzung, die sich in beiden Ausgaben so findet, ist nicht zu verfehlen. ‚Alles war von dieser Seite so unbestimmt, so schwebend gehalten, daß man sich nicht unbestimmter, nicht schwebender ausdrücken konnte.‘*

„herrliche Lobgedicht auf die Vorsehung, voll der seligen „Bemühung, die Wege Gottes vor den Menschen zu „rechtfertigen! . . Wo ist die Lehre von der Vorsehung „und Regierung Gottes, ‖ auf der einen Seite mit mehrer 237
„Ueberzeugung und Darstellung in einzelnen Fällen; „auf der andern Seite mit mehr Inbrunst und frommer „Begeisterung vorgetragen wurden u. s. w.?“

Herr Mendelssohn weiß diesen Nathan nicht oft genug zu nennen; und ich kann nicht dafür, daß mir endlich jener berühmte Engländer (der Herzog von Marlborough) dabey einfiel, der sich auf ein Factum der Geschichte seines Vaterlandes gegen Burnet berief, das niemand bekannt war, und zuletzt mit der unverwerflichen Autorität des — Shakespears hervorrückte. — So könnte ja wohl auch Voltaire, wegen seiner Alzire und Zaire, als ein Eiferer und Zeuge für die christliche Religion herausgestrichen werden.

Doch es wäre mir leid, wenn ich von dieser Seite allein die Sache fassen müßte.

Nathan, ein Lobgedicht auf die Vorsehung? — Wer, vor Herrn Mendelssohn, hat es jemals dafür angesehen? Die Absicht dieses Gedichts liegt ‖ ja so klar zu Tage, 238
daß sie jedem Leser von selbst entgegen kommt; [die Absicht, den Hochmuth und die Thorheit aller derer ohne Unterschied zu strafen, alle die als Schwärmer zu brandmarken, welche wähnen, einen allgemeinen einzigen wahren Weg nach Gott zu wissen, und deßwegen sich gedrungen fühlen müssen, jedweden, der dieses Wegs verfehlt, darauf zu lenken, ja in ihn hinein zu zwingen; die Absicht, auf die eindringendste Weise darzuthun, daß alles Wähnen über Gott und seine Weltregierung Verwegenheit; Ergebenheit in Ihn, allein Frömmigkeit und Weisheit sey.][a])

a) *Erste Ausgabe statt dessen:* die Absicht, den Geist aller Offenbarung verdächtig zu machen, und jedes System von Religion, ohne Unterschied, als System, in einem gehässigen

Eben diese Frömmigkeit und Weisheit empfiehlt Spinoza noch weit dringender und herzlicher als Nathan. Auch er verehrte eine Vorsehung, ob sie ihm gleich nichts anderes war, als jene Ordnung selbst der Natur, die aus ihren ewigen Gesetzen nothwendig entspringt*); auch er bezog alles auf Gott, den Einzigen der da IST, und setzte das höchste Gut darin, den Un-
239 endlichen zu erkennen, ‖ und über alles ihn zu lieben. Eh, proh dolor! ruft er aus, res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare*). ‖

*) Tract. Th. Pol. p. 68. Opp. Posth. p. 554. 555. ‖

239 *) Tract. Th. Pol. C. II. p. 16. Die Gottesverehrung des Spinoza, in Vergleichung mit dem, was im eigentlichen Verstande Religion heißt, und, wenn die Begriffe nicht sollen verwirrt werden, auch allein so heissen muß, verdiente eine besondere Abhandlung, die nicht nur ein neues Licht über das System dieses großen Mannes, sondern auch über noch manche andere sehr wichtige Dinge verbreiten könnte.

In einem seiner Briefe (dem XLIX ten) zürnt Spinoza sehr über einen Mann, der ihm wegen seines Tractatus Theol. Pol. alle Religion abgesprochen hätte. „Ist der ohne Religion „(schreibt Spinoza) der Gott als das höchste Gut anerkennt, „und ihn darum mit freyer Seele zu lieben anbefiehlt? Dessen „Lehre ist: Hierin allein bestehe unsere höchste Glückseligkeit, „und unsere höchste Freyheit? Weiter: der Lohn der Tugend „sey die Tugend selbst; die Strafe des Lasters, das Laster.

Lichte darzustellen. Der Theismus, sobald er System, sobald er förmlich wird, ist davon nicht ausgeschlossen. Was gegen die andern Parteien, gilt auch wider ihn. Ja, er muß noch fanatischer machen, als alle auf Tradition gegründete Religionen, weil sein Eigendünkel, sein Hochmut und seine Geringschätzung, der Natur der Dinge gemäß, über alles gehen muß. — Darum weg mit aller Form! Und der Satz allein stehe fest: daß der beste Mann auch immer die beste Religion habe. — „Alles Wähnen über Gott ist Verwegenheit und Torheit; Ergebenheit in ihn Frömmigkeit und Weisheit.“

Vor dem Nathan, und zugleich mit den Fragmen- 240
ten machte Lessing die erste Hälfte seiner Erzieh-
ung des Menschengeschlechts bekannt; eine
Schrift, welche Mendelssohns Beyfall nicht erhalten hat,
und über die er in den Morgenstunden, (S. 278.) wie
über glühende Kohlen hinwegeilt. Des || 73. §. dieser 241
Schrift hatte ich in meinem ersten Briefe an Mendels-
sohn ausführlicher gedacht, und dieser Stelle ihre wahre
Auslegung gegeben. Die Richtigkeit dieser Auslegung,
zeigt, nach gewiesener Spur, das Ganze dieses tief
durchdachten Aufsatzes so klar, daß ich bey Sachkun-

„Endlich, daß ein jeder seinen Nächsten lieben, und der Obrig-
„keit gehorchen müsse. Und dieses habe ich nicht allein aus-
„drücklich gesagt, sondern mit unumstößlichen Gründen darge-
„than. Man sieht, woran es bey jenem Manne liegt. Er findet ||
„nichts in der Tugend und der Vernunft an sich, was ihn er- 240
„freut, und möchte lieber seinen Trieben folgen, wenn dieß
„Eine nicht wäre, daß er die Strafe fürchtet. Von bösen Hand-
„lungen enthält er, wie ein Sklave, sich ungern, nnd mit wanken-
„dem Gemüthe. So erfüllt er die göttlichen Gebote, und erwartet
„für diesen Dienst weit süßere Belohnungen, als die göttliche
„Liebe selbst. Er hofft um so mehr von Gott geehrt und belohnt
„zu werden, je mehr ihm das Gute, was er thut, zuwider ist,
„und je mehr er demselben [a]) gegen seinen Willen folgt. Darum
„muß er von allen denen, welche die Furcht nicht zurückhält,
„glauben, daß sie zügellos leben, und von keiner Gottesverehrung
„wissen.“

Den Atheisten (das Wort Gotteslängner hatte bey ihm eigentlich keinen Sinn) charakterisirt er in demselben Briefe, als einen Menschen, dessen Begierde nach Reichthümern und Ehrenstellen die herrschende sey. Er glaubte, wer Gott nur suche als Mittel zu andern Zwecken — wäre dieser Zweck auch Unsterblichkeit der Seele — habe, wenn man die Sache bey'm Licht besähe, nur seinen Bauch in Gedanken. Homo liber (bonum directe cupiens) de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est. [Eth. P. IV. Prop. 67.] || — *Zusatz der ersten Ausgabe:* Man sehe den fünften Teil der Ethik am Ende, wo auf diese und noch andere Stellen zurückgewiesen wird.

[a]) *Erste Ausgabe:* und er ihm

digen kein Wort darüber zu verlieren brauche*). Wie Mendelssohn dem Dinge durch eine selbsterfundene Läuterung abzuhelfen suchte, darüber habe ich vorhin mich schon mit wenigem herausgelassen. Mendelssohn beweist dem guten Lessing, daß Eins nicht alles seyn kann, weil Eins nicht zwey, und zwey nicht Eins ist: das hatte Lessing nicht gedacht;[a]) er hatte nicht gedacht,[a]) daß wenn Gott ein Selbstbewußtseyn zukommt, gleich uns einzelnen Wesen, daß er dann auch selbst ein einzelnes Ding seyn müsse, und man nicht umhin könne (nach Voraussetzung seiner Unendlichkeit) ihm ein ausserweltliches Daseyn zuzuschreiben; womit dann das ganze εν και παν dahin falle: das führt ihm Mendelssohn nun zu Gemüth, ‖ 242 und der reuige Sünder geht stumm und beschämt davon. —[b])

Lessing konnte über noch mehr Dinge von Mendelssohn zurecht gewiesen werden. Wahrlich, es ist nicht zu läugnen, daß er ziemlich in die Irre gerathen war. Er sagt in eben dieser Erziehung des Menschengeschlechts, § 33

„Laßt uns auch bekennen, daß es ein heroischer „Gehorsam ist, die Gesetze Gottes beobachten, bloß „weil es Gottes Gesetze sind, und nicht weil er die „Beobachter derselben hier und dort zu belohnen ver„heissen hat; sie beobachten, ob man schon an der „künftigen Belohnung ganz verzweifelt, und der zeit„lichen auch nicht so ganz gewiß ist.“

*) Man vergleiche das Fragment in Lessings theologischem Nachlaß. ‖

a) *Erste Ausgabe:* bedacht

b) *Zusatz der ersten Ausgabe:* Männer! dürft Ihr mich bestrafen, daß mir die Feder in der Hand vor Unwillen bebt, indem ich dieses schreibe? Ich unterdrücke ihn ja, diesen bittern Unwillen; sag es ja nicht heraus, was mein Inwendiges in diesem Augenblicke um und um wendet.

Und hernach hinter der von mir commentirten Stelle: „Es ist nicht wahr, daß Speculationen über „diese Dinge jemals Unheil gestiftet, und der bürger- „lichen Gesellschaft nachtheilig geworden. — Nicht den „Speculationen; dem Unsinn, der Ty- ‖ ranney diesen 243
„Speculationen zu steuern, Menschen, die ihre eigenen „hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, ist dieser Vor- „wurf zu machen.“

„Vielmehr sind dergleichen Speculationen — mö- „gen sie im Einzelnen doch ausfallen, wie „sie wollen — unstreitig die schicklichsten „Uebungen des menschlichen Verstandes überhaupt, so „lange das menschliche Herz überhaupt „höchstens nur vermögend ist, die Tugend „wegen ihrer ewigen glückseligen Folgen „zu lieben.“

„Denn bey dieser Eigennützigkeit des menschlichen „Herzens, auch den Verstand nur an solchen Dingen „üben wollen, was unsere körperlichen Bedürfnisse be- „trifft, würde ihn mehr stümpfen als wetzen heissen. „Er will schlechterdings an geistigen Gegenständen ge- „übt seyn, wenn er zu seiner völligen Auf- „klärung gelangen, und diejenige Reinig- „keit des Herzens hervorbringen soll, die „uns die Tugend um ihrer selbst willen zu „lieben fähig macht.“*) ‖

Dagegen Mendelssohn: „Ohne Gott und Vorsehung 244
„und künftiges Leben ist Menschenliebe eine angeborene „Schwachheit, und Wohlwollen wenig mehr als eine „Geckerey, die wir uns einander einzuschwatzen suchen, „damit der Thor sich placke, und der Kluge sich güt- „lich thue, und auf jenes Unkosten sich lustig machen „könne.“*)

*) Erziehung des Menschengeschlechts, § 75—77. ‖
*) Jerusalem, S. 70. ‖ 244

Ich habe mit dieser Aeusserung von Mendelssohn nie reimen können, daß er vorhin zum Behuf seiner Theorie des Rechts, sich auf ein natürliches Wohlwollen und den Satz stützt: durch dieses Wohlwollen werde alles wiedergegeben, was der Eigennutz verliere. Habe nie begreifen können, wenn ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben, ein solches Wohlwollen nur Geckerey, und Menschenliebe eine angeborne Schwachheit sey — wie wir dann, natürlicher Weise, zu einer solchen Gottes Erkenntniß gelangen können, durch welche das Wohlwollen aufhöre, eine Geckerey zu seyn, und Tugend anfange, vernünftig zu werden. ||
245 Eh, proh dolor . . Und sey Du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in Deiner Seele, und seine Liebe war Dein Leben!

Was ist Euer Gott, Ihr, die Ihr öffentlich bekennt, es nicht genug zu wiederholen wißt: Religion, das ist Gottes Erkenntniß und Verehrung, sey nur Mittel: — Zweck allein dem Thoren, dem Schwärmer. Was kann er seyn, Euer Gott, als ein todtes Werkzeug, eine dumme Kraft*) zu Eurer Seele, um diese zu des Leibes Dienst nur williger und fähiger zu machen? Wahrlich, am Ende sind es nur die äusseren Bedürfnisse; Euer Fleisch, und eine kluge Oekonomie seiner Lüste und Begierden, was die Summa Eurer Philosophie, Eurer so hoch gepriesenen Weisheit des gesunden Menschenverstandes ausmacht.
246 Religion, wie billig, dieser || klugen Oekonomie untergeordnet, in ihren Dienst gebracht. Sie mag froh seyn, daß sie noch zu soviel nütze ist. Können wir einmal ohne den Namen Gottes unsere bürgerlichen Ver-

*) Anspielung auf die Benennung, welche der niederländische Fuhrmann der Wagenwinde giebt. ||

hältnisse sichern, und unsere Theorieen fertig bringen — dann nur weg mit diesem leidigen Behelf unserer Unwissenheit und Ungeschicklichkeit; weg mit dem sperrigen Hausrath, der nur Raum einnimmt, und an sich zu gar nichts taugt.[a])

Und es wäre Schwachheit von Lessing gewesen — ja Dummheit, Tollheit, und Ruchlosigkeit, daß er einem solchen Theismus, den unendlich frömmeren Atheismus eines Spinoza vorzog?

Und er wäre mit dem Feuer dieser Lehre im Busen — das jene[b]) immer auch Schwärmerey nennen

---

[a]) *Anmerkung der ersten Ausgabe:* In einem Aufsatze, den ich vor drei Jahren dem deutschen Museo übergab, berührte ich eben diese Materie, und ich wage es, diese Stelle hier noch einmal erscheinen zu lassen. „Eine Staatsverfassung muß auf Tugend und Religion förmlich — ich sage förmlich — weder gegründet sein, noch dieselben sich zum Ziele setzen. Tugend und Religion sind die Sache des Menschen und nicht des Bürgers; sie sind die allgemeinen und ewigen Triebfedern im Reiche der Geister, zu edel und zu erhaben, um nur Räderwerk in einer Maschine zu vergänglichen Zwecken vorzustellen. Und das ist vollends widersinnig, wenn man mit den elenden Gewichten einer solchen Maschine jene Triebfedern selbst in Bewegung setzen will. Solange in diesem Zirkel herumgelaufen wird, muß die Religion den Staat und der Staat die Religion verderben. Einen Gott sich darum nur zu wünschen, daß er unsere Schätze hüte, unser Haus in Ordnung halte, ein bequemes Leben uns verschaffe, das scheint mir ein Greuel.

Wer aber sieht nicht täglich, daß man die Religion mit solchen Trägern unterfangen will? Und sie muß als Dienerin des Staats soweit hinunter sinken, hinunter bis zum Menschenwerke, zum Betruge, zum Gespötte der Vernunft. Wahre göttliche Religion hat nie der Erde fröhnen wollen, auch wollte sie dieselbe nie beherrschen. Dafür ist ein andrer Geist und an ihn auch ein andrer Glaube. Von den Übeln, welche dieser angerichtet, zeugen alle Blätter der Geschichte. — „Siehe da, euer Gott und eures Gottes Dienst!“ — ruft

---

[b]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* wie der Sopranist im Candide jammernden, oder in gleichem Falle jubilierenden Wesen

mögen — Er wäre damit nicht ein zehnmal besserer Mann gewesen, als mit jener andern Lehre, die das Muttermal thierischer Lüsternheit und Unbesonnenheit an der Stirne trägt?

Und weil er, was er dachte, nur nicht mit ganz
247 dürren Worten heraussagte: darum wollt ‖ Ihr ihn einen Heuchler schelten?[b]) — „Er that ja nichts „mehr und nichts weniger, als was alle alten Philo- „sophen in ihrem exoterischen Vortrage zu thun

---

der Spötter der Religion. Und der törichte Priester eifert und bemühet sich, die Schande abzuwaschen: Gott will er retten, und er rettet nur den Teufel — jenen schwärzesten von allen, den der Himmel weist auf seiner Bahn.[a])

Wer kann leugnen, wenn er Geschichte, Erfahrung und Vernunft zusammennimmt, daß Religion, als äußerliches Mittel gebraucht, von Schwärmerei und Aberglauben unbegleitet, nichts, in dieser Begleitung aber lauter Böses wirket! Solange unsere Priester also eine andere als die reine, heilige, innerliche wahre Lehre predigen, und nicht Gott allein das übrige befehlen, solange sie uns nach dem Himmel sehen heißen, nur darum, weil er uns die Erde düngt — den Geist erniedrigen zum Kot, solange sie die Finsternis nur schmücken wollen mit dem Lichte, und anstatt den Satan zu vertilgen, ihn zum gütlichen Vertrage überreden, ihn befreunden wollen mit der Gottheit, solange hasse ich sie mehr, als ich den Gottesleugner hasse. Dieser zeigt mir wenigstens sein höchstes Gut da, wo es liegt; er will mich nicht betrügen und betrügt mich nicht, er gibt mir seine Wahrheit rein, und ist vielleicht ein zehnmal frömmerer Mann, als der ihm flucht.

Was ich von der Gottesfurcht gesagt, das gilt in seinem Maße auch von der Tugend. Wer nicht an sie selber glauben, ihre überirdische Natur nicht fassen, nicht sie ehren kann in ihrer wesentlichen Unabhängigkeit, der soll leugnen, daß es eine gibt, denn er muß es leugnen nach der Wahrheit.“ S. April des Museum 1783. S. 392—394.

---

a) *Im Original steht, wohl in Folge einer vom Drucker verschuldeten Wortversetzung:* der den Himmel weist auf seiner Bahn.

b) *Erste Ausgabe:* für einen Heuchler schimpfen?

„pflegten. Er beobachtete eine Klugheit, für die freylich „unsere neuesten Philosophen viel zu weise geworden „sind. Er setzte willig sein System bey Seite, und „suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit „zu führen, auf welchem er ihn fand.“ *)

So urtheilte Lessing über Leibnitz, und verlangte, wahrscheinlich, daß man eben so über ihn selbst urtheilen sollte.

In den Gesprächen für Freymäurer sagt Falk: „Weißt du, Freund, daß du schon ein halber Frey„mäurer bist? Ernst. Ich? Falk. Du! denn du er„kennest ja schon Wahrheiten, die man besser ver„schweigt. Ernst. Aber doch sagen könnte. Falk. „Der Weise kann nicht sagen, was er besser „verschweigt.“ **) ‖

Mit noch mehr Nachdruck und rührender, sagt 248
Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts: „Hüte dich, Du fähigeres Individuum, der „Du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stam„pfest und glühest, hüte Dich, es Deine schwächeren „Mitschüler merken zu lassen, was Du witterst, oder „schon zu sehen beginnest.“

Dann fügt der bescheidene edle Mann noch hinzu: „Bis sie Dir nach sind, diese schwächeren Mitschüler; „— kehre lieber noch einmal selbst in dieses Elemen„tarbuch zurück, und untersuche, ob das, was Du nur „für Wendungen der Methode, für Lückenbüßer der „Didaktik hältst, auch wohl nicht etwas Mehreres ist.“ (§. 69.) *)

Stehen zu bleiben auf halbem Wege, war Lessingen für sich unmöglich, und er war eben kein

*) Lessing, zur Geschichte und Litteratur, I. Beytrag. S. 216.

**) II. Gespräch, S. 43. ‖

*) Gerade dieß Mehrere suchte Lessing in der Erziehung 248
des Menschengeschlechts, mit möglichster Klugheit darzustellen. ‖

großer Verehrer von denen, die es können. Eine in
249 mehr als einer Absicht merkwürdige Aeuße- || rung hierüber, findet sich in dem Aufsatz über Wissowatius. Dort heißt es (S. 413.) von Leibnitz: „An einer andern „Stelle sagt er von Locke, den er auch mit ein wenig „andern Augen ansahe, als noch jetzt gewöhnlich: In„clinavit ad Socinianos, quorum paupertina semper „fuit de Deo et mente philosophia. War es der seich„tere Philosoph, welcher den Socinianer? oder der „Socinianer, welcher den seichteren Philosophen ge„macht hatte? Oder ist es die nämliche Seichtigkeit „des Geistes, welche macht, daß man eben so leicht „in der Theologie, als in der Philosophie auf halbem „Wege stehen bleibt?“

Verschweigen darf der Rechtschaffene, und muß oft der Weise: lügen aber muß und darf er nie; nie seiner trüglichen Weisheit; nie seinem Willen, wie rein er ihn auch halte, die Wahrheit unterwerfen, und es unternehmen, was ihm gut oder das Bessere dünkt, durch Betrug in die Höhe zu bringen. Nicht weniger als der Hochmuth eines Satans gehört dazu, sich über die Wege Gottes zu erheben, und die Wahr-
250 heit, die nicht unser || ist, eigenmächtig in Verwaltung zu nehmen. Vor Gott, dem Heiligen, kann ich es beschwören, daß eben dieß auch die Gesinnungen Lessings waren; daß er nichts in dem Grade verachtete und haßte, wie den Eigendünkel, der durch Gewalt oder Betrug, Erkenntniß und Glückseligkeit befördern will. Der Thorheit eines solchen Unternehmens gehörte seine Verachtung; der Ungerechtigkeit, sein Haß.

Lessings Methode darf mit einer sehr entgegengesetzten nicht verwechselt werden, und ist auch leicht von ihr zu unterscheiden. Denn was kann mehr von einander abstechen, als die weise Bescheidenheit, „die „ein eigenes System willig bey Seite setzt“, und der dumme Stolz, der es durchsetzen, überall einführen, und

durchaus kein anderes gelten lassen will. Dieser, da er seine Meynung für die Wahrheit selber ansieht, und die Vernunft in Person zu seyn glaubt, hört keine Gründe mehr, sucht sie, als unwürdig, bloß zu unterdrücken, und allen Widerspruch, durch was für Mittel es auch sey, zu hemmen. Das entschiedenste Talent, wenn es ihm nicht dienstbar ist, verliert seine Würde, kommt ‖ um seinen Namen, und käme, wenn 251
es möglich wäre, um sein Daseyn. Dennoch weiß er nichts von Ungerechtigkeit, und freuet sich aller seiner Werke, weil er das Gutfinden seiner Weisheit zum einzigen Gesetz hat; und sein fanatischer Eifer, mehr um der Sache als um der Person willen, Recht und Billigkeit unter die Füße tritt. Seine Herrschsucht ist Wohlwollen, sein Unterdrückungsgeist, väterliche Strenge — Regenten Tugend; seine Einsicht, der Verstand, den alle Menschen haben müssen.

Ich komme nun zu denen Beschuldigungen und Vorwürfen, die mir aus der Person und der Philosophie des Herrn Mendelssohn allein erwachsen, und ich wüßte keine schicklichere Stelle, einen Ruhepunct zu machen.[a])

Wohl könnte es bey dieser ersten Sitzung sein Bewenden haben, wenn Vertheidigung meiner selbst die Sache wäre. Sie war es kaum bisher, und soll es je länger je weniger seyn. Wie oft habe ich ‖ unter 252
dem Schreiben dieser Bogen an eine Stelle des letzten Briefes, den ich von Lessing erhielt, gedacht, mit der ich anzufangen einige Versuchung hatte. „Ich wüßte nicht“ — schrieb mir der edle Mann bey einer nicht

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* Während ich mich erhole, mag der Leser sich mit gegenwärtigen Blättern beschäftigen; so gewinnen wir beide, er und ich, Zeit um Atem zu holen und frische Luft zu schöpfen.

unerheblichen Gelegenheit — „Ich wüßte nicht, was „ich nicht lieber von Ihnen lesen wollte, als eine Recht- „fertigung Ihrer selbst.“ — Und fügte die herzerhöhenden Worte hinzu, die ich bey einem minderen Anlasse, als der gegenwärtige, anzuführen mir nicht herausnehmen würde; — diese Worte: „der Mann wie Sie, „hat bey mir niemals Unrecht, wenn er es auch gegen „eine ganze Welt haben könnte — in die er sich „nicht, nicht hätte mengen[a]) sollen!“

Sind meine Gegner Leute, die um Wahrheit sich bekümmern, und durch Gründe sich beschämen lassen? Das war es ja eben was sie erbitterte, und nun ihre Wuth mit jedem Tage neu erhitzt. Je mehr durch Entwicklung und Beweise meine Sache als die beste, die ihrige als die schlimmste, die man haben kann, sich offenbart: desto aufgebrachter werden sie sich zeigen;
253 mit desto zudringli- ‖ chern Griffen werden sie an mich setzen, und der Kniffe und Pfiffe immer mehr ersinnen. Denn wovor sollten sie sich fürchten? Sie haben in der Seele, was in Voltairens verschwenderischem Sohne den Fier-en-fat so herzhaft macht; denselben Muth und dasselbe Gefühl von Ehre, womit er ausruft:

Soyons hardis, nous sommes dix contre un!

Und um wie viel muß nicht die Herzhaftigkeit jener Fier-en-fat, die Herzhaftigkeit von diesem übertreffen, da sie mit hunderten gegen Einen stehen. „Sie wer- „den fortreden, und durch alles womit ich sie unter- „breche, sich nicht für unterbrochen halten, fortreden, „ohne sich zu bekümmern, ob unsere Worte zusammen „klappen oder nicht. Sie sind aufgezogen und müssen „ablaufen.“ *)

254 Mögen Sie doch. Ich will nicht allein, wie ‖ Lessing,

*) Lessings Axiomata, S. 56 ‖

a) *Erste Ausgabe:* mischen

mich überschreyen lassen; sondern auch zugeben, herzlich gerne zugeben, was Lessing nicht wollte: daß man auch mich überschreibe. Je mehr sie schreiben und mich überschreiben, desto mehr werden sie die Geheimnisse ihres Herzens kund thun. Desto mehr werden die Fäden eines — nicht erträumten, oder zum Behuf eines eigenen weit ausgebreiteten Schleichhandels gar nur erdichteten — sondern wirklichen Hyper — krypto — Jesuitismus und philosophischen Papismus hervorkommen, und, in sehr mannichfaltigen Verschlingungen, sehen lassen, wie weit sie reichen. Ich fürchte nicht, daß diese Warnung meinem Zwecke Abbruch thue. Dieses genus irritabile hominum, suique impotens, mag wohl auf einen Augenblick stutzen, aber nicht sich mäßigen. Man darf kühn auf ihre Eitelkeit und Rachsucht sich verlassen. Anstatt zurückzufahren, fahren sie nur auf, „und rennen blind auf den Spies."

Wie lehrreich in dieser Absicht ist ein kurzer Zeitraum von noch nicht drey Monaten schon gewesen! Wie auffallend ist es nicht geworden, daß ‖ philosophi- 255
scher Dogmatismus und Parteygeist, nicht weniger hitzig, ansteckend, polternd und brausend sey, als der priesterliche! Wie auffallend, daß jener Fanatismus noch ungerechter, tückischer und grausamer — sein Aberglaube noch blinder und hartnäckiger machte, als dieser! — Was für Winke wurden nicht schon wider mich gegeben? Winke, von denen Lessing mit Grunde sagt, daß sie Meuchelmord*) sind. Wie hat man meine Worte nicht verdreht, meine Rede auf alle Weise nicht verfälscht?

„Ich habe die Vernunft gelästert" — weil ich behaupte, daß sie das Daseyn Gottes, nach der Lehre der Theisten, nicht apodiktisch darthun, und die Ein-

*) Axiomata, S. 8.

würfe dagegen nicht befriedigend widerlegen kann: — „ich habe damit gesagt, „daß alle Philosophie zum Atheismus führe“ **) — „Ich bin ein Schwärmer — und will dem blinden oder gar dem Wunder-
256 glauben [a]) forthelfen“, — weil ich be- ‖ haupte, man

**) S. Allg. deutsche Bibliothek, des LXV ten Bandes, 2 tes Stück, S. 630. ‖ — *Zusatz der ersten Ausgabe:* Herr Nikolai wird mir die 13. und 14. Seite meines ersten Briefes an Mendelssohn, auch den III. meiner kurzen Sätze vorhalten und Schlüsse formieren, die mich sehr drücken, und wohl nötigen werden, für die Zukunft „die Arzenei mitsamt der Schachtel zu verschlingen.“ Aber kommt Zeit, kommt Rat, denken wir leichtsinnigen Leute. Wenn mich nur nicht wirklich schon etwas viel Schlimmeres drückte! Dieses nämlich „daß Herr Nikolai am gewissesten sagen kann, daß ich Lessingen sicherlich mißverstanden habe.“ — Andere und sehr nahe Freunde von Lessing bezeugen zwar, und, wie ich höre, öffentlich und ohne Scheu, das Gegenteil. Aber was wollen alle Zeugnisse, alle innerlichen und äußerlichen Beweise sagen — wenn HERR NIKOLAI sagt, daß Er sagen kann! — (am gewissesten sagen kann er immer, und sagt nie anders) — wenn er sagt, daß er selbst über eine Materie disseriert hat! — Dergestalt sagt Herr Nikolai auch, daß ich geglaubt habe, in Lessings Meinung etwas (er weiß nicht, was) Gefährliches gefunden zu haben. Sagt, und kann sagen, daß ich meine Materie nicht recht durchgedacht habe und mich nun wohl in die Finger beißen werde, nachdem die Morgenstunden erschienen sind. — Wenn doch nur auch Kant, der alles Zermalmende, die Morgenstunden lesen und es einmal mit sich zum Durchbruch kommen lassen wollte! — Ach, und der alte Moses, wenn der doch anstatt seiner Gesetze und unausführlichen Reisebeschreibung Morgenstunden herausgegeben hätte!

Folgendes Sinngedicht des Herrn Nikolai, welches in verschiedenen Zeitungen schon gelesen worden, verdient hier noch einmal gelesen zu werden.

„Es ist Ein Gott, das sagte Moses schon,
Doch den Beweis gab Moses Mendelssohn.“

[a]) *Anmerkung der ersten Ausgabe:* Ich bin in diesen Materien so unbewandert, daß ich in Wahrheit nicht einmal recht weiß, was man mir aufbürdet.

könne an Gott nur glauben, und nur praktisch sich in diesem Glauben unbeweglich machen.

Wie, Darum? — Und Kant, der dasselbe seit mehr als sechs Jahren lehrt: hat die Vernunft nicht gelästert, ist kein Schwärmer, will nicht einem blinden oder Wunderglauben forthelfen?

Man schlage die Kritik der reinen Vernunft S. 828. (S. 856. der 2ten Ausgabe) auf, und lese: „Auf solche „Weise bleibt uns nach Vereitelung aller ehrsüchtigen „Absichten einer, über die Grenzen aller Erfahrung „hinaus herumschweifenden Vernunft noch genug übrig: „daß wir damit in praktischer Absicht zufrieden zu seyn „Ursache haben. Zwar wird freylich sich niemand rüh- „men können: er wisse, daß ein Gott, und daß ein „künftig Leben sey; denn, wenn er das weiß, so ist „er gerade der Mann, den ich längst gesucht habe. „Alles Wissen (wenn es einen Gegenstand der bloßen „Vernunft betrifft) kann man mittheilen, und ich würde „also auch hoffen können, durch seine Beleh- ‖ rung 257 „mein Wissen in so bewunderungswürdigem Maaße aus- „gedehnt zu sehen. Nein, die Ueberzeugung ist nicht „logische, sondern moralische Gewißheit, und, „da sie auf subjectiven Gründen (der moralischen Ge- „sinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen, es „ist moralisch gewiß, daß ein Gott sey etc. etc. son- „dern ich bin moralisch gewiß etc. etc. Daß heißt: „der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist „mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, „so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, „eben so wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals „entrissen werden könne.“

Ferner die Note S. 829. „Das menschliche Gemüth „nimmt (so wie ich glaube, daß es bey jedem ver- „nünftigen Wesen nothwendig geschieht) ein natürliches „Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht unge- „theilt und praktisch überwiegend ist. Befestigt und

„vergrößert dieses Interesse, und ihr werdet die Ver-
„nunft sehr gelehrig und selbst aufgeklärter finden, um
„mit dem praktischen auch das speculative Interesse
258 „zu vereinigen. Sorget ihr ‖ aber nicht davor;
„daß ihr vorher, wenigstens auf dem halben
„Wege, gute Menschen macht, so werdet
„ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläu-
„bige Menschen machen!“

Endlich S. 830. und 831. „Ist das aber alles, wird
„man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie
„über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten er-
„öffnet? nichts mehr, als zwey Glaubensartikel?
„so viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne
„darüber den Philosophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten
„können? . . . . . Aber verlangt ihr denn: daß ein Er-
„kenntniß, welches alle Menschen angeht, den gemeinen
„Verstand übersteigen und euch nur von Philosophen
„entdeckt werden sollte? Eben das, was ihr tadelt, ist
„die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bis-
„herigen Behauptungen, da es das, was man anfangs
„nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich, daß die
„Natur, in dem, was Menschen ohne Unterschied ange-
„legen ist, keiner parteyischen Austheilung ihrer Gaben
„zu beschuldigen sey, und die höchste Philosophie in
259 „Ansehung ‖ der wesentlichen Zwecke der menschlichen
„Natur, es nicht weiter bringen könne, als die Leitung,
„welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat ange-
„deihen lassen.“ *)

*) Ich habe nicht die Absicht, hiemit die Kantische Philosophie zu der meinigen erniedrigen, oder die meinige zu der Kantischen erhöhen zu wollen. Mir gnügt, daß dieser Herkules unter den Denkern die angezeigten Puncte betreffend, bey meinen Gegnern, billiger Weise, in noch größerer Verdammniß stehen muß als ich, und daß sich dieß so klar, wie die hellste Mittagssonne, machen läßt. Aber eben dieß möchte leicht zu meiner ärgsten Gefahr ausschlagen, und schon haben sich bedenkliche Zeichen davon in zwey verschiedenen Gegenden des

So weit Kant. Und nun Hemsterhuis, den ich vertraulicher bey der Hand fassen darf, ihres Gegendruckes gewiß. Gern wird er mit mir, so wie ich mit ihm ins Elend wandern, und mit dem Ruhme des philosophischen Geistes und Titels diejenigen allein sich krönen lassen, die über uns, einer gemeinschaftlichen Sünde wegen — die nicht eine Sünde bloß des Verstandes, sondern des gan- ‖ zen Menschen ist — das Verbannungs- 280
urtheil zusammen losen und aussprechen wollen.

„Der Mensch“ — sagt Hemsterhuis — „ist dem Anschein nach, zweyerley Arten von Ueberzeugung fähig; die eine ist ein inneres Gefühl, unauslöschlich, in dem bis ins Herz gesunden durchaus wohl beschaffenen Menschen; die andere fließt aus Gedanken Verknüpfung, das heißt, aus einer mit Ordnung fortgesetzten Arbeit des Verstandes. Diese zweite kann nicht bestehen, ohne die erstere zur einzigen Grundlage zu haben .... In dem gesunden durchaus wohl beschaffenen Menschen, ist ein einziges heisses Verlangen der Seele, das sich in ihr von Zeit zu Zeit nach dem Besseren, zukünftigen und vollkommenen offenbaret, eine mehr als geometrische Demonstration von der Natur der Gottheit. — Aber, so wie die Menschen ihre Bedürfnisse vervielfältiget haben, so haben sie auch ihre Fähigkeiten des Verstandes mehr ausgearbeitet, und das innere Gefühl hat dabey von seiner Lebhaftigkeit verloren.*) Der sichere und geometrische ‖ Gang des Verstandes hat seiner bestimmten und ge- 261
nauen Ueberzeugung den Vorzug verschafft vor der

litterarischen Horizonts sehen lassen. — O meiner philosophischen Mitbrüder, rechts und links, vorne und hinten, und zwischen Thür und Angel! ‖

*) Man vergleiche hiemit die Stelle meines dritten Briefes ‖ an Mendelssohn S. 166. *(S. 171 dieser Ausgabe),* die vor- 261
nehmlich einer gewissen Klasse von Philosophen ein so unverzeihliches Aergerniß zu seyn scheint, daß sie noch nicht

Ueberzeugung des Gefühls, welches[a]) unendlich einfach, und aus diesem Grunde, dem Anschein nach, unbestimmt und schwankend ist. Die erstere dieser Ueberzeugungen ist denjenigen unserer Organe, die wir gegenwärtig am mehrsten zu brauchen gelehrt werden, und die folglich die geübtesten sind, vorzüglich angemessen; die zweite steht im Verhältniß mit den Graden der Höhe, der Vortrefflichkeit und innern Fähigkeiten[b]) der Seele eines jeden Individuums. Die mathematische Ueberzeugung läßt sich, so bestimmt als man sie selber hat, auch andern durch die Sprache mittheilen: nicht die innere des Gefühls[c]) die ganz wesenhaft ist, und die in dem Wesen selbst allein entspringen kann. . . ."

„Ein freyes Wesen, welches das Vermögen hat, sich
262 selbst zu betrachten und zu verändern, || muß im Stande

wissen, wie man mich empfindlich genug dafür zu züchtigen hat. || — *Zusatz der ersten Ausgabe:* Doch ich erwarte, es sei aus welcher philosophischen Schule es wolle, ganz getrost auch den größten Gegner, der sich zu behaupten getraut, daß die Vernunft mit dem Fortgange ihrer spekulativen Erkenntnis verhältnismäßig an der Überzeugung von einer weisen Vorsehung und einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode gewinne, unter den Menschen überhaupt diese Überzeugung befestige, sie allgemeiner und sicherer mache. Läßt sich aber dieses nicht behaupten, und es bliebe wahr, was ich gesagt habe, daß die im höchsten Grade spekulativ gewordene Vernunft der Religion und ihren Gütern nur nachzukrüppeln — ach, so kaum und kümmerlich nur nachzukrüppeln wisse: wo ist denn das Verbrechen, vor den geheimen Artikeln eines Römisch-Punischen Friedens zu warnen? Es wäre denn, daß man sich dadurch eines Hochverrats an der Philosophie überhaupt — oder einer böslichen Verräterei an den Philosophen selbst schuldig machte; welches ich nicht hoffen will.

[a]) *Erste Ausgabe:* der Empfindung, die
[b]) *Erste Ausgabe:* Fähigkeit
[c]) *Erste Ausgabe:* der Empfindung

seyn, wenn man einige Erkenntniß von der Natur der Gottheit in ihm voraussetzt, seine Beziehung auf dieselbe vollkommner zu machen, daran zu mindern und zu mehren. . . .“

„Zwey Dinge können nicht auf einander sich beziehen, wenn sie nicht eine homogene oder homologe Seite mit einander gemein haben. Haben wir also eine Beziehung auf Gott, so müssen wir auch etwas mit ihm gemein haben. Unsere Beziehung auf einen Gott, unser Zug nach ihm hin, ist aber offenbar. Nicht daß man ihn aus dem Geschrey des Schmerzes, der Furcht oder Ohnmacht herzuleiten habe, welches nicht Gott, sondern nur irgend ein Ende der Leiden fordert; nicht daß du etwa mir, oder der begeisterten Pythia glauben sollst, oder dem schmeichlerischen Priester des Jupiter Ammon, der im Alexander den Sohn seines Gottes sieht: Nein, dem Sokrates, dir selbst sollst du glauben; dir selbst, wenn du jenem Organ seine Reinheit wirst gegeben haben, das auf göttliche Dinge, wie das Auge auf das Licht gerichtet ist. Dann wirst du diesen Zug, diese Homogenität in der Leichtigkeit ‖ gewahr 263
werden, mit der das Gute von Menschen verrichtet werden kann. . . .“

„Es scheint, als ob im Menschen, wenn er, es sey durch seine Bemühungen, oder durch die Vortrefflichkeit seiner Natur, zur Harmonie seiner uns bekannten Kräfte und Fähigkeiten gelangt ist, andere bis jetzt noch unbekannte Fähigkeiten anfingen sich zu entwickeln, und seine Homogenität mit der Gottheit dergestalt vermehrten, daß ein Schatten der göttlichen Macht gleichsam sichtbar in ihm wird. . . .“ *) ‖

*) Aristée, ou de la Divinité, p. 167. 184. 195. 199. der ersten Ausgabe.

Noch ein Mann, in dessen Gesellschaft ich mich unbedenklich aus jeder philosophischen Synagoge gern verbannen lasse, und von dem ich bekenne, daß ich ihn für einen großen und

264 Genug! „Wie weit würde der Schutz, den die Werke dieser großen Männer mir durchaus anbieten, über mich hinausreichen, wenn ich Schutz zu suchen nöthig hätte! Aber das brauche ich nicht: und noch weniger habe ich die Sitte boshafter Bettelleute hiemit nachmachen wollen, die sich einen hastigen Hund nicht anders vom Leibe zu halten wissen, als dadurch, daß sie ihn auf einen andern hetzen. Denn wenn ich meine Gegner kenne, so verstehen sie ihren Vortheil zu wohl,
265 daß sie nicht ‖ lieber mich festhalten, als frischerdings auf einen Kant oder Hemsterhuis losgehen sollten.“ *)

---

heiligen Mann halte: Johann Georg Hamann aus Königsberg sagt: „Ist wohl menschliche Liebe ohne Bekannt-„schaft und Sympathie möglich? — Ihr rühmt Euch Gott „zu kennen; wie seyd ihr zu dieser rühmlichen Erkenntniß ge-„kommen? — Durch Betrachtung seiner Werke — Woher wißt „ihr, daß diese Werke ihn besser kennen als ihr selbst, und sind „sie nicht weit unfähiger, als ihr selbst, dieser hohen Offen-„barung, und euch solche mitzutheilen? Um einen bloßen „Menschen — und den vertraulichsten von allen — euch selbst
264 „kennen zu lernen, wür-‖det ihr euch wohl auf äusserliche „Werke verlassen? Wie wenig ähnlich, wie entfernt und „fremde, ja wie widersprechend sind selbige nicht den Tiefen „des inwendigen im Herzen verborgenen Menschen . . . . . „Der Gegenstand eurer Betrachtungen und Andacht ist nicht „Gott, sondern ein bloßes Bildwort, wie eure allgemeine „Menschenvernunft, die ihr durch eine mehr als poeti-„sche Licenz zu einer wirklichen Person vergöttert, und „dergleichen Götter und Personen macht ihr durch die Trans-„substantiation eurer Bildwörter so viel, daß das gröbste „Heidenthum und blindste Papstthum in Vergleichung eurer „philosophischen Idolatrie am jüngsten Gericht gerechtfertigt „und vielleicht losgesprochen seyn wird.“ — Neue Apologie des Buchstaben H. — Ich weiß nicht, ob wir in unserer Sprache etwas aufzuweisen haben, das an Tiefsinn, Witz und Laune, überhaupt an Reichthum von eigentlichem Genie, sowohl was den Inhalt als die Form angeht, diese kleine Apologie eines zwey deutigen Buchstaben überträfe. ‖

265 *) Lessings Axiomata, S. 80. Voltaire erzählte mir einmal

Doch ich soll ja „durch Autoritäten und Machtsprüche alle Zweifel niederschlagen, und meine kindliche Wiederkehr (meinen Rückzug unter die Fahne des Glaubens) durch Worte aus dem frommen engelreinen Munde Lavaters gesegnet und versiegelt haben!“ — Mendelssohn sagt es, und ein ganzes Heer von Schreyern schreyt es nach.

Wo habe ich Zweifel durch Autoritäten und Machtsprüche niedergeschlagen? — Wo eine kindliche Wiederkehr mit Worten Lavaters versiegelt?

Ich schließe ein Werk, welches die freyesten ‖ Untersuchungen enthält, mit einer Stelle aus Lavater, 266
die den freyesten Untersuchungen der Vernunft das Wort redet; worin von Glaube nicht eine Sylbe vorkommt, die nichts empfiehlt als Wahrheit, und es einem jeden Menschen gestattet, sie auf seine eigene Weise zu erkennen; die nichts verbietet als Lüge, und diese zu keinem Gebrauche gestatten will: — und diese Stelle soll ich doch als eine Autorität für meine Glaubensmethode angeführt, meinen Rückzug damit gedeckt haben.

Angeführt soll ich sie haben, „als eine Autorität aus einem engelreinen Munde, von der ich abhangen will!“

Dem redlichen Lavater habe ich einen engelreinen Mund zugeschrieben; das ist, einen Mund, der mit Vorsatz nie trügt oder täuscht; dem Manne, der gewissenhaft die Grundsätze befolgt, die in der von ihm angeführten herrlichen Stelle ausgedrückt sind;

---

bey sehr guter Laune von Friedrich dem Großen, daß man ihm in seiner Kindheit einen kleinen Husaren gehalten, der aller Vergehungen des vornehmen Kindes schuldig werden, alle seine Unarten hätte müssen an sich kommen lassen, um dafür in seiner Gegenwart gescholten und gezüchtigt zu werden. „Je suis devenu son petit housard,“ sagte Voltaire, „il fait les sottises et l'on me fouette.“ ‖

dem Manne, welcher der Wahrheit, so weit er sie erkennt, überall sich; nie sich selbst die Wahrheit
267 unterwirft; und dem allein deßwegen || — wenn er auch alle die Thorheiten die ihr ihm vorwerft, und noch ärgere beginge — dem allein deßwegen, ihr Lästerer*) nicht werth seyd, die Schuhriemen aufzulösen.

Wißt Ihr den Ausdruck für das, was ich hier entlarvte? Ich weiß keinen andern dafür, als wissentliche Unwahrheit, vorsetzlichen Betrug. Nennt es immer ungesittet, wenn ich den Dingen ihren eigentlichen Namen gebe. „Einen solchen ungesitteten Gegner mögt Ihr an mir finden; aber sicherlich keinen unmoralischen. Dieser Unterschied zwischen ungesittet und unmoralisch, der sehr wichtig ist, obgleich beide Wörter, ihrer Abkunft nach, vollkommen das nämliche bedeuten müßten, soll ewig unter uns bleiben. Nur Eure unmoralische Art zu disputiren, will ich in ihr möglichstes Licht zu setzen suchen, und sollte es auch nicht anders, als auf die ungesittetste Weise geschehen können?“ ||

268 „Warum paßt Ihr mir in allen hohlen Wegen so tückisch auf? . . . Ist das guter Krieg, wenn Ihr den Männern des Landes aus dem Wege geht, um die Weiber und Kinder desselben ungestört würgen zu können? Der Begriff ist der Mann, das sinnliche Bild des Begriffes ist das Weib; und die Worte sind die Kinder, welche beide hervorbringen. Ein schöner Held der sich mit Bildern und Worten herumschlägt, und immer thut, als ob er den Begriff nicht sähe!“*)

Das Geschrey dieser Männer zum Lobe und zum Schutze der Vernunft mag zum Theil ganz unschuldig seyn. Sie glauben in der That, daß ihre Meynung

*) S. Adelungs Wörterbuch, erste Bedeutung dieses Worts. ||

268 *) Lessings nothgedrungener Beyträge, zweiter S. 15. Achter, S. 10 u. 11. ||

die Vernunft, und die Vernunft ihre Meynung sey. Schwärmer soll man sie darum nicht nennen, da Schwärmerey nur übertriebener Enthusiasmus ist; dieser aber einen wahren Gegenstand voraussetzt. Der Begeisterte für einen nicht wahren Gegenstand, für ein Unwesen, heißt ‖ nicht Schwärmer, 269
sondern [a]) Phantast. Und das ist der eigentliche Name für dieß Geschlecht: sie sind Phantasten. Geschieht es aber, daß der Eifer für ein Hirngespinst bis zur Predigt seiner Wahrheit[b]) und seiner Wunder, ja seiner allein seligmachenden Religion, den Eiferer entflammt: dann heißt seine Gabe Fanatismus.

„An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!“

Hätten diese Männer Einsicht in das Wesen der Vernunft: wie könnten sie jene Aengstlichkeiten des Aberglaubens fühlen, die nächst der Eitelkeit und Selbstsucht, die unmittelbaren Ursachen der Intoleranz und der Verfolgung sind? Hätten sie die Liebe der Vernunft, wie könnten sie in ihre engen Tempel sie vermauern, ihrer Hohenpriesterschaft sie unterwerfen wollen? Aber Sie ist ihnen nur das Bild des Götzen, dem sie opfern; in jeder andern Gestalt, ein Gräuel; und sie selbst schlagen sie ans Kreuz.

Die Ursache dieses schrecklichen Irrsals ist, daß [sie eine Wahrheit die ihnen subjektiv nur vorschwebt, ‖ für eine objectiv erkannte, ja][c]) für die 270
Einzige halten, und mit der Vernunft sogar verwechseln; oder wie ich eben sagte, und gern wiederhole: daß sie ihre Meynung für die Vernunft, und die Vernunft für ihre Meynung halten.

---

[a]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* nur

[b]) *Zusatz der ersten Ausgabe:* seines Worts

[c]) *Erste Ausgabe statt dessen:* ihnen eine objektive Wahrheit vorschwebt, die sie

Wahrlich SIE sind die Leute, die die Vernunft am Glauben prüfen, darnach allein sie zu- oder absprechen; ausserdem von ihr nichts wissen, und sich nicht bekümmern weder um ihr Wesen noch um ihren Willen. Da erhebt sich dann mittelst einer solchen hypostasirten[a]) Wahrheit, das angenommene oder eigene System über alle Gerechtigkeit, und der[b]) Eigendünkel spricht Orakel aus, die alles meistern und von nichts gemeistert werden dürfen; die den Geist in Fesseln schlagen, und das Gewissen irre leiten und verführen.

„Es thut mir leid, sagt Kant, Unlauterkeit, Ver-
„stellung und Heucheley so gar in den Aeusserungen
„der speculativen Denkungsart wahrzunehmen. . . . Man
„hält es nicht allein der Klugheit gemäß, sondern
„auch erlaubt und wohl gar rühmlich, der guten
271 „Sache eher durch Schein-‖gründe zu Hülfe zu kom-
„men, als den vermeyntlichen Gegnern derselben
„auch nur den Vortheil zu lassen, unsern Ton zu einer
„billigen Mäßigung herabzustimmen.... Indessen sollte
„ich denken, daß sich mit der Absicht, eine gute
„Sache zu behaupten, in der Welt wohl nichts übler,
„als Hinterlist, Verstellung und Betrug ver-
„einigen lasse.“ *)

Setzen wir den Fall: ein Zergliederer untersuchte, nach Sömmering, den Neger, und gäbe von dem was er gefunden eine solche Rechenschaft, die zwar ganz queer und leer, aber so beschaffen wäre, daß es am Ende hieße, der Neger wäre dem Europäer nicht ungleich, sondern im Ganzen wohl noch über ihn: Und nun kämen die Vorsteher der göttlichen Vernunft

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 748, [der 1sten Ausgabe.] ‖

a) *Erste Ausgabe:* objektiven
b) *Zusatz der ersten Ausgabe:* hypostasierte

des Menschen, und priesen die Weisheit, die Frömmigkeit, das philosophische und moralische Verdienst dieser Operation, mit Seitenblicken auf Sömmerings böses Gemüth und unbesonnenen Kunsteifer, und wie man ihn, aus Ge-‖wissenhaftigkeit herunter setzen, und, nach 272
höheren Gründen des Rechts, ihm ja nicht Recht lassen müsse: — würden wir nicht alle lachen und uns ärgern? — Und wir lachen und ärgern uns nicht, wenn gerade dasselbe in Absicht anderer wichtiger Gegenstände der menschlichen Erkenntniß, ja der wichtigsten von allen geschieht; — sehen mit Gelassenheit, wohl gar mit Beyfall, Facta, Geschichte, die bündigsten Schlußfolgen und einleuchtendsten Resultate unter die Füße treten, nach einem gewissen Wahn des Nützlichen, und kraft einer mehr als päpstlichen Untrüglichkeit, deren Despotismus und frommer Eifer sich bis zur Seelsorge eines Groß-Inquisitors erhebt. Wollte Gott, ich könnte meinen Unwillen gegen diese sinnlose, thörichte Phantasterey, diese schnöde Selbstvergötterung, auch in andern Männern, vornehmlich in solchen bis zur Thätigkeit erregen, die an der rechten Stelle sich befinden, mit Nachdruck dagegen zu wirken, und, vor den Augen der Welt, einer Weisheit, die aller Erkenntniß und jedem Gebrauch der Vernunft den Weg weisen will, die große Narrenkappe aufzusetzen. Denn kann etwas verkehrteres, und das mehr em-‖pörte, wohl ge- 273
dacht werden, als eine menschliche Weisheit, die über die Wahrheit selber herrschen; was, wie, und wann sie gelten darf, entscheiden will?

„Die Philosophie geht ihren ewigen allmählichen Schritt: und Verfinsterungen bringen die Planeten aus ihrer Bahn nicht. Aber Secten der Philosophie sind die Phases derselben, die sich nicht anders erhalten können, als durch Stockung der ganzen Natur, wenn Sonn' und Planet und Betrachter auf dem nämlichen

Puncte verharren. Gott bewahre uns vor dieser schrecklichen Stockung!“ *)

„Als Hieronymus eine, seinem eigenen Urtheile nach, der wahren Religion höchst verderbliche Schrift aus dem Griechischen übersetzte — in der Absicht übersetzte, um sie von den Verkleisterungen und Verstümmelungen eines andern Uebersetzers, des Ruffinus, zu retten, d. i. um sie ja in ihrer ganzen Stärke, mit
274 allen ihren Verführungen, der ‖ lateinischen Welt vorzulegen; und ihm hierüber eine gewisse Schola tyrannica Vorwürfe machte, als habe er ein sehr strafbares Aergerniß auf seiner Seele: was war seine Anwort? O impudentiam singularem! Accusant medicum, quod venena prodiderit. — Nun weiß ich freylich nicht, was er mit jener Schola tyrannica eigentlich sagen wollen. Und es wäre doch erstaunlich, wenn es auch damals schon .... — Aber eine ähnliche Antwort habe ich doch schon für mich auch gegeben. „Weil ich das Gift, das im Finstern schleicht, dem Gesundheitsrathe anzeige, soll ich die Pest in das Land gebracht haben?“ [a])

Was mir bevorsteht, weiß ich. Ich bin allein gegen eine Legion, und die Menge läßt sich von der Menge leicht bethören. [Es wird auch nicht einmal viel Mühe kosten, einen, der ja schon so niedrig steht, vollends herunterzubringen. Wer achtet mich denn? Wohl niemand, als der sich durch Oberfläche täuschen läßt. Man braucht ja nur meine Schriften zu untersuchen, um den Augenblick zu finden, daß ich meiner Materie nie ge-

*) Lessings Bitte hinter der Parabel, S. 15. ‖

a) *Anmerkung der ersten Ausgabe:* Lessings nothgedrungener Beyträge, Sechster.

wachsen bin, daß ich sie nie durchstudiert, die Quellen nie erforscht habe; geschweige daß mir, was zu ihr gehört, wie Eigenes, geläufig wäre. Ich kann ja nicht einmal ordentlich lesen, denn wenn ich ordentlich zu lesen — zu behalten und zu durchdenken wüßte: verstünde sich's denn nicht von selbst, daß ich auch den rechten Glauben haben, zu der echten Kirche mich bekennen würde? — Und schreiben? Ja, schöne Worte kann ich machen: aber schreiben? Gott bewahre uns vor einem solchen Vortrage!

So steht es um mich; so wird es um mich stehen; so werde ich nach der Wahrheit, die weise ist, beschaffen sein. Und wenn ich nun so, wie ich bin, in jeder Fortsetzung des paraphrasierten allgemeinen Meßkatalogus des Herrn Nikolai bei jeder Gelegenheit, wo es paßt und nicht paßt, mit Gravität und ohne Gravität, verdeckt und offenbar — verzeichnet werde — und alle verbrüderten Zeitschriften und Blätter hallen es nach: wer wird es denn zuletzt nicht begreifen, erkennen, und der Wahrheit, die weise ist, allein die Ehre geben!

Desto mehr Grund habe ich, den Augenblick, wo ich noch gehört werden möchte, zu nützen.

Strenge Prüfung, unerbittliche Gerechtigkeit habe ich gefodert, und fodre sie von neuem.

Man halte meine Verteidigung gegen Mendelssohns Beschuldigungen, gegen die Aufsätze derer, die sie unterstützten, und urteile, wie es mir ergangen wäre, wenn einige Schuld an mir haftete; wenn man anstatt Erdichtungen, Schmähungen und unwürdiger Schikanen Beweise hätte stellen können! Wäre meine Sache die Sache meiner Gegner — Barmherziger Gott! mir schaudert vor dem Gedanken!][a])

[a]) *Das Eingeklammerte ist in der Ausgabe letzter Hand getilgt.*

Mögen sie nur über mich siegen: genug, daß sie
275 nicht über meine Sache siegen können. Genug, ‖ daß auch diese eine Wendung genommen hat, die nicht lehrreicher seyn könnte. Je weniger ich selbst dazu gethan habe, desto reiner ist meine Freude; desto vollkommener wird auf alle Fälle meine Ruhe seyn.

Auch diese Schrift werde mit Worten Lavaters (meines Mitschächers) versiegelt. Ich nehme sie aus demselben Pontius Pilatus, Theil IV. Cap. VI. Hohenpriester- und Dienerwuth, sechster Abschnitt.

„Es giebt unbelehrliche, unüberzeugbare, grund-
„schiefe Charaktere. Je klärer sie sehen, desto lauter
„rufen sie: welche Dunkelheit! Je bestimmter man mit
„ihnen spricht, desto starrsinniger sprechen sie von
„leidiger Unbestimmtheit. Sobald du den Mund öffnest,
„so machen sie sich auf Widerspruch gefaßt. Denke
„nie, durch Einfalt und Aufrichtigkeit sie zu gewinnen.
276 „Sie haben keinen Sinn ‖ als für Schiefheit. Sie sind
„wahre Visionärs alles Krummen und Un-
„edlen. Sie sehen's, wo es ist, und wo es nicht ist.
„Sie lauern immer, und beobachten nichts."

Anmerkungen.

Zu S. 11: [1]) Chr. Wolf, Theol. nat. p. II 1737 § 706: *Realitas omnis infinita ac in specie cogitatio infinita non componitur ex realitatibus finitis, quae numero infinita sunt.* Vgl. S. LII der Einleitung zu dieser Ausgabe.

Zu S. 24: [2]) Spinoza, eth. II 47 schol.

Zu S. 79: [3]) Leibnizens Verwunderung bezieht sich darauf, daß Spinoza dem höchsten Wesen das Denken beilegt, nachdem er ihm den Verstand abgesprochen hat (*cogitationem, non intellectum concedit Deo*).

Zu S. 84: [3a]) Leibnitz von den ewigen Strafen 1773 (WW Lachmann-Muncker[3] XI S. 470): Leibnitz nahm, bei seiner Untersuchung der Wahrheit, nie Rücksicht auf angenommene Meinungen; aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer; aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel.

Zu S. 86: [4]) Siehe Moses Mendelssohns gesammelte Schriften, hrsg. von G. B. Mendelssohn I 1843 S. 217. Die Wolfsche Korrektur Spinozas, auf welche Mendelssohn hier anspielt und deren Stoßkraft Jacobi in Zweifel zieht, ist in § 706 des zweiten Teiles der Theologia naturalis zu finden (vgl. S. LII der Einleitung zu diesem Neudruck). Mendelssohn gedenkt ihrer a. a. O. mit folgenden Worten: „Man hat wider den Spinoza sehr glücklich erwiesen, daß eine unendliche Menge endlicher Vollkommenheiten, zusammengenommen, eine bloß endliche Vollkommen-

heit des Ganzen ausmache. Durch das Häufen oder Zusammennehmen vieler Teile erhält man eine ausgedehnte Größe, keine unausgedehnte, keine Stärke. Daher auch unendlich viele eingeschränkte Vollkommenheiten zusammen eine der Ausdehnung, aber nicht der Stärke nach unendliche Vollkommenheit ausmachen". — Diese (vier) Gespräche, deren erstes die von Jacobi berührte Abhängigkeit Leibnizens von Spinoza im Punkte der prästabilierten Harmonie entwickelt, sind spätestens Anfang 1755 von Lessing ohne Mendelssohns Vorwissen in Druck gegeben worden und bilden so das erste Denkmal der Freundschaft zwischen Lessing und Mendelssohn.

Man vergleiche hierzu das schöne Fragment aus Lessings Nachlaß (vom Frühling des Jahres 1763): Durch Spinoza ist Leibnitz nur auf die Spur der prästabilierten Harmonie [nicht aber auf deren eigentliche ‚Ausspinnung'] gekommen (WW Lachmann-Muncker[3] XIV S. 294ff.). Ferner den Brief an Mendelssohn vom 17. April 1763 (WW XVII S. 197f.) und Mendelssohns Antwort (WW XIX S. 181ff.). Hiernach ist Spinoza insofern der Vater der prästabilierten Harmonie, als er vor Leibniz Folgendes behauptet hat:

1) daß Bewegung und Denken von einander unterschieden sind;

2) daß *cogitatio* niemals *causa efficiens mutationis extensi*, so wenig als *extensio causa mutationis cogitationis* sein könne;

3) daß vielmehr allezeit *cogitatio ex cogitatione* und *motus ex motu* folge;

4) doch so, daß *Series motuum et cogitationum* mit einander harmonieren.

Gegen dieses ‚Harmonieren' wendet sich Lessings scharfsinnige und sicherlich berechtigte Kritik. „Leibnitz will durch seine Harmonie das Rätsel zweier so verschiedener Wesen, als Leib und Seele sind, auflösen. Spinoza hin-

gegen sieht nichts Verschiedenes, sieht also keine Vereinigung, sieht kein Rätsel, das aufzulösen wäre" (WW XVII S. 197).

Zu S. 87: [5]) Georg Bernhard Bilfinger (1693—1750), Entdecker der durchgängigen Abhängigkeit Wolfs von Leibniz und Urheber des Schlagwortes von der Leibniz-Wolffischen Philosophie: *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* 1725;[3] 1746 § 341. *Anima sine impulsu externo omnes ex sese mutationes suas, repraesentationes et appetitus producit, illas necessario, istos libere. Leibnitius, ut id uno exprimeret vocabulo, dixit ob spontaneitatem hanc absolutam animam vocari posse automaton, ob naturam repraesentationum spirituale et ob appetituum libertatem liberum. Negavit actionem automati spiritualis esse mechanicam, sed continere in sese eminenter id, quod pulcrum est in mechanica* (vid. Theod. § 403).

Bilfinger unterstützt diese Leibnizische Auffassung des Automatischen a. a. O. durch folgende Betrachtung: *Αὐτόματον descendere . . . in Graeco existimatur ab αὐτός et μάω vel et ματέω, inquiro, desidero, vehementer appeto. Est igitur αὐτόματον Ens seipso desiderativum, sive cuius mutationes ab ipso appetitae sunt. Id animae competit propriissime; quicquid in illa fit, fit per principium internum sive per appetitum suum . . . Machinae omnes, per doctrinam mechanicam, habent principium motus sui externum: igitur non moventur seipsis, multo minus ex appetitu interno.*

Zu S. 91: [6]) Goethe, Kristallisation und Vegetation (Cottasche Jubiläumsausgabe Bd. 39 S. 10).

Zu S. 91: [7]) Zu diesem berühmt gewordenen *Salto mortale* Jacobis hat Friedrich Schlegel in den Fragmenten des Athenaeums (I 1798; Friedrich Schlegels Jugendschriften, hrsg. von J. Minor II² 1906 S. 263 Nr. 346) eine geistreiche Bemerkung gemacht. Sie lautet: „Der gepriesene *Salto mortale* der Philosophen ist oft nur ein blinder Lärm. Sie nehmen in Gedanken einen erschrecklichen An-

lauf und wünschen sich Glück zu der überstandenen Gefahr; sieht man aber nur etwas genau zu, so sitzen sie immer auf dem alten Fleck. Es ist Don Quixotes Luftreise auf dem hölzernen Pferde. Auch Jacobi scheint mir zwar nie ruhig werden zu können, aber doch immer da zu bleiben, wo er ist: in der Klemme zwischen zwei Arten von Philosophie, der systematischen und der absoluten, zwischen Spinoza und Leibniz, wo sich sein zarter Geist etwas wund gedrückt hat."

Zu S. 92: [8]) Henri Moore (1614—1687), einer der Führer der im 17. Jahrhundert blühenden theosophischen Schule zu Cambridge. — Franz Mercurius van Helmont (1618—1699), naturphilosophischer Theosoph.

Zu S. 95: [9]) nämlich regnen.

Zu S. 96: [10]) Charles Bonnet, der bekannte Genfer Naturphilosoph (1720—1793). Philosophische Palingenesie oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen hrsg. von Johann Caspar Lavater. Erster Teil: Zürich 1770; zweiter Teil: Zürich 1769! — Betrachtung über die Natur (1764), deutsch von Johann Daniel Titius (Prof. der Naturwissenschaft an der Universität Wittenberg). 2 Bde. Leipzig 1765;[4] 1783. — An der betreffenden Stelle der ‚Palingenesie' werden folgende Paragraphen aus Leibnizens Theodicee herangezogen: §§ 29, 113, 114, 90, 91.

Zu S. 97: [11]) François Hemsterhuis (1721—1790), holländischer, französisch schreibender Denker, der beste Freund der Fürstin Gallitzin zu Münster.

Hauptschriften: Lettres sur les désirs, Paris 1770
Lettres sur l'homme et ses rapports, Paris 1772
Sophyle ou de la philosophie, Paris 1778
Aristée ou de la divinité, Paris 1779
Alexis ou de l'age d'or. Deutsch von F. H. Jacobi, Riga 1787 (jetzt WW VI).

Vgl. F. Bulle, Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts 1911. — Sämtliche

Schriften in deutscher Uebersetzung herausgegeben von Julius Hilß: François Hemsterhuis, Philosophische Schriften. 2 Bde. 1912.

Jacobi hat den von ihm so hochgeschätzten Hemsterhuis 1781 persönlich kennen gelernt. 8. März 1781 aus Düsseldorf an Lavater: „Hemsterhuis, der jetzt öfter in diese Gegend kömmt, in Gesellschaft der Fürstin von Gallitzin, hat die vorige ganze Woche in meinem Hause verlebt." (Jacobis auserlesener Briefwechsel I 1825 S. 309).

Weitere Urteile über Hemsterhuis. Wieland, der ihn im Herbst des Jahres 1785 mit der Fürstin Gallitzin in Weimar gesehen, an Jacobi, unter dem 11. Oktober 1785 (Zoeppritz I S. 65): „Dieser Mann ist, meiner Empfindung nach, einer der vollkommensten Menschen, die je gewesen sein mögen; ihm kommt der Name eines Plato unsrer Zeit eigentlich zu; in seinem Kopf sieht alles so vollständig nett und arrangiert aus wie in einem holländischen Naturalien-Kabinett, er scheint alles, was wissenswert ist, zu wissen und alle seine Ideen in eine Ordnung gebracht zu haben, die ihn zu einem der glücklichsten Menschen zu machen scheint, wie er einer der liebenswürdigsten und respektabelsten ist".

A. W. Schlegel (Athenaeum I 1798): „Hemsterhuis vereinigt Platos schöne Seherflüge mit dem strengen Ernst des Systematikers. Jacobi hat nicht dieses harmonische Ebenmaß der Geisteskräfte, aber desto freier wirkende Tiefe und Gewalt; den Instinkt des Göttlichen haben sie mit einander gemein. Hemsterhuis' Werke mögen intellektuelle Gedichte heißen." (Fr. Schlegels Jugendschriften, hrsg. von J. Minor II² 1906 S. 225 Nr. 142).

Zu S. 104: [12]) in dem berühmten Artikel seines Wörterbuches.

Zu S. 107: [13]) H. F. Diez, Benedikt von Spinoza nach Leben und Lehren 1783; ein 56 Seiten umfassendes, als Schutz- und Werbeschrift für Spinoza konzipiertes Spinozabüchlein. Der ‚freche Unsinn am Schlusse', über den sich Elise Reima-

rus beschwert, ist die auf eine atheistische Urzeit hindeutende Vermutung, ‚daß die Idee vom menschlichen Geiste früher existiert haben müsse, als die Idee der Gottheit'. (S. 52).

Zu S. 120: [14]) § 706. Siehe S. LII der Einleitung zu dieser Ausgabe.

Zu S. 143: [15]) Karl Heinrich Heydenreich (seit 1789 Professor der Moral- und Religionsphilosophie in Leipzig), Natur und Gott nach Spinoza. Erster [einziger] Band, Leipzig 1789.

Zu S. 155: [16]) Dieser Unbekannte ist der als Verfasser der *Medicina mentis* bekannte deutsche Edelmann Ehrenfried Walther von Tschirnhausen. Vgl. ep. 63 in der kleinen Ausgabe von van Vloten und Land (Opp. II S. 389). — Ueber Tschirnhausen und seinen Umgang mit Spinoza vgl. man K. O. Meinsma, Spinoza und sein Kreis; deutsch von L. Schneider 1909 S. 451 ff., 458 f., 482 und 518 f.

Zu S. 156: [17]) Derselbe; vgl. ep. 82 und 83 der Ausgabe von van Vloten und Land.

Zu S. 169: [18]) Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freywilligen. Leipzig 1786. — Die von Jacobi angeführte Stelle lautet folgendermaßen:

173 Ehe man von Vernunftgründen spricht, sollte man nicht erst untersuchen: was Vernunft ist, und wie weit sie reicht?

Wenn der allgemeine Begriff der Wahrheit Verhältnis ist, so kann Vernunft nichts anderes sein, als das Vermögen, Verhältnisse wahrzunehmen.

Verhältnisse finden statt entweder zwischen Begriffen oder zwischen Dingen.

Dieses bestimmt den reellen Unterschied zwischen den Gattungen vernünftiger Wahrheiten.

Rede ich von Verhältnissen, welche unter bloßen Begriffen stattfinden, so rede ich von ewigen Wahrheiten.

174 Diese heißen darum mit Recht ewig, weil ihr

Gegenteil ein Widerspruch ist, und weil sie von allem Dasein unabhängig sind.

Beispiele dieser Gattung sind die Sätze der reinen Mathematik und der Vernunftkunst.

Rede ich von Verhältnissen, welche zwischen Dingen stattfinden, und von den Wahrnehmungen derselben, so rede ich von zeitlichen Wahrheiten.

Sie heißen mit Recht zeitlich, da sie nur deswegen wahr sind, weil nur die Dinge so und nicht anders erscheinen, weil sie Dasein und Wahrnehmung voraussetzen.

Ihr Begriff ist also durchaus von dem Begriffe ewiger Wahrheiten verschieden. Diese sind schlechterdings, jene sind nur bedingungsweise wahr.

Beispiele dieser Gattung sind alle allgemeinen, bedingt-notwendigen Wahrheiten.

175 Ihre Grundlage sind Fakta; entweder vorübergehende, oder fortdauernde.

Eine Reihe vorübergehender Tatsachen, d. i. solcher, die sich nur in einer Folge zugetragen, und nur zu einer gewissen Zeit beobachtet werden können, heißt Geschichte.

Die Reihe oder der Schauplatz fortdauernder Tatsachen, d. i. solcher, die sich zusammen zutragen, und immer beobachtet werden können, heißen wir die Natur.

In diesen wie in jenen können Verhältnisse wahrgenommen und allgemeine Wahrheiten erkannt werden.

Demnach ist es der Natur der Sache zuwider, wenn man bloß allgemeine Wahrheiten Geschichtswahrheiten entgegensetzt, oder wenn man ewige Wahrheiten mit bloß allgemeinen Wahrheiten gleichet.

Beide Fehler hat H. Mendelssohn begangen, indem er uns in seinem Jerusalem von ewigen, all-
176 gemeinen und zeitlichen ‖ Wahrheiten unterrichtet. Er hat allgemeine Wahrheiten von Geschichtswahrheiten getrennet, da sie doch beide aus Einer Quelle entspringen, nämlich aus Tatsachen! und er hat allgemeine Wahrheiten mit ewigen Wahrheiten gegattet, da doch beide, ihrer Natur, ihrem Ursprunge nach, durchaus verschieden sind.

Diese Entwicklung bestimmt uns unmittelbar den Begriff von Vernunft und ihrem Vermögen im ganzen

Umfange, und schlägt zugleich einen gewissen Schein nieder, den in der Mendelssohnschen Behauptung der Ausdruck „ewige Wahrheiten“ mit sich führt.

Nicht ewige, sondern allgemeine Wahrheiten sind es, von welchen M. gegen Jacobi behauptet, daß sie durch Vernunftgründe erkannt werden müssen. Denn daß ewige, mathematische und logische Wahrheiten, anders als durch Vernunftgründe erkannt werden müßten, hatte sich niemand einfallen lassen.

177 Die Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten setzt Fakta voraus, und eine gemeinschaftliche Beziehung dieser Fakta.

Nun ist die Vernunft das einzige Vermögen des Menschen, wodurch er Beziehungen wahrnimmt und als solche erkennet; folglich ist es unmöglich, allgmeine Wahrheiten, sofern sie allgemein sind, anders wahrzunehmen oder zu erkennen als durch Vernunft; mithin unmöglich, sich von der Allgemeinheit der Wahrheiten anders zu überzeugen, als durch Vernunftgründe.

Wenn also jemand verständiger Weise sagt, daß er in Absicht auf allgemeine Wahrheiten keine andere Ueberzeugung kenne, als die Ueberzeugung aus Vernunftgründen, so ist seine Behauptung ungefähr der Versicherung gleich, daß man — nur mit den Ohren hören könne. Ich sollte nicht denken, daß H. Jacobi dieses irgendwo in Abrede gewesen wäre.

Zu S. 170: [19]) Auf diese Worte hat sich Fichte in der ‚Appellation an das Publikum‘ während des Atheismusstreites gegenüber den Lehrsätzen des konventionellen Rationalismus berufen (WW V 232). — Ueber Jacobis Verhältnis zu Fichte vgl. E. Zirngiebl, Friedrich Heinrich Jacobis Leben, Dichten und Denken 1867 S. 102 ff., bes. S. 112 ff. und F. A. Schmid, Friedrich Heinrich Jacobi 1908 S. 287 ff. — Eine genaue Untersuchung der religionsphilosophischen Zusammenhänge der beiden Denker, die auch in systematischer Hinsicht bedeutend werden könnte, steht noch aus.

Zu S. 178: [20]) August Wilhelm Rehberg (Geheimer Kanzlei-Sekretär in Hannover). Ueber das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion. Berlin 1787.

Zu S. 180: [21]) Dieser vielberufene Satz liegt der Bezeichnung der Jacobischen Philosophie als Glaubensphilosophie vorzüglich zum Grunde.

Zu S. 224: [22]) Diokles ist Hemsterhuis, Diotima die Fürstin von Gallitzin in Münster. Vgl. S. 50 dieser Ausgabe. Ueber die Fürstin von Gallitzin vgl. man die Monographie von J. Galland, die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde 1880.

Zu S. 235: [23]) Hierzu Goethe, Reflexionen und Maximen, hrsg. von Max Hecker 1907 Nr. 265 f.: „Höchst bemerkenswert bleibt es immer, daß Menschen, deren Persönlichkeit fast ganz Idee ist, sich so äußerst vor dem Phantastischen scheuen. So war Hamann, dem es unerträglich schien, wenn von Dingen einer andern Welt gesprochen wurde. Er drückte sich gelegentlich darüber in einem gewissen Paragraphen aus, den er aber, weil er ihm unzulänglich schien, vierzehnmal variierte und sich doch immer wahrscheinlich nicht genug tat. Zwei von diesen Versuchen sind uns übrig geblieben; einen dritten haben wir selbst gewagt.

Der Mensch ist als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt gesetzt und mit solchen Organen begabt, daß er das Wirkliche und nebenbei das Mögliche erkennen und hervorbringen kann. Alle gesunden Menschen haben die Ueberzeugung ihres Daseins und eines Daseienden um sie her. Indessen gibt es auch einen hohlen Fleck im Gehirn, das heißt eine Stelle, wo sich kein Gegenstand abspiegelt, wie denn auch im Auge selbst ein Fleckchen ist, das nicht sieht. Wird der Mensch auf diese Stelle besonders aufmerksam, vertieft er sich darin, so verfällt er in eine Geisteskrankheit, ahnet hier Dinge aus einer andern Welt, die aber eigentlich Undinge sind und weder Gestalt noch Begrenzung haben, sondern als leere Nacht-Räumlichkeit ängstigen und den, der sich nicht losreißt, mehr als gespensterhaft verfolgen".

Zu S. 236: [24]) Herbart, Gespräche über das Böse 1817 (WW hrsg. von K. Kehrbach IV 1891 S. 458).

Zu S. 258: [25]) Moses Mendelssohns gesammelte Schriften I 1843 S. 197. — Der folgende Auszug S. 196.

Zu S. 271: [26]) Johann Friedrich Flatt (Professor der Philosophie in Tübingen), Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Caussalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Beziehung auf die Kantische Philosophie. Leipzig 1788.

Zu S. 285: [27]) Im September des Jahres 1769 schickte Lavater die von ihm übersetzte ‚Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum', ein Werk des Genfer Naturphilosophen Charles Bonnet, an Mendelssohn, mit der vorgedruckten öffentlichen Aufforderung, die vorgetragenen Beweise entweder zu widerlegen oder Christ zu werden. Mendelssohn lehnte höflich, aber entschieden ab; Lavater hatte das Nachsehen. Die Sache selbst regte Mendelssohn sehr auf. — Der Schriftwechsel zwischen Lavater und Mendelssohn ist im dritten Bande von Moses Mendelssohns gesammelten Schriften (1843) abgedruckt.

Zu S. 291: [28]) Shaftesbury. — Die Stelle ist jetzt offenbar auf Jacobi gemünzt, der, gleich jenem Aethiopier durch das Karnevalstreiben der philosophierenden Menschheit verwirrt, schließlich die Maske für das Gesicht und das Gesicht für die Maske hält. Die Maske Lessings für dessen Gesicht und Mendelssohns Gesicht für eine täuschende Maske. Ursprünglich hatte Mendelssohn das Bild des Aethiopiers auf sich selbst und sein Verhältnis zu Jacobi angewendet, indem er in einem Brief vom 1. August 1784 merken ließ, daß er Jacobi irriger Weise für einen Anekdotenjäger, anstatt für einen echten Philosophen gehalten habe. „Man ist so sehr gewohnt, philosophische Masken und Larvengesichter auftreten zu sehen, daß man, wie jener Aethiopier beim Shaftesbury, am Ende

in Gefahr ist, jedes ehrliche Menschengesicht für eine Maske zu nehmen" (vgl. S. 109 dieser Ausgabe).

Zu S. 294: [29]) In seinem Manifest ‚wider Mendelssohns Beschuldigungen' (1786 S. 10; WW IV 2 S. 183) läßt Jacobi Mendelssohn behaupten, daß ihm die Nachricht, Lessing sei Spinozist gewesen, von Jacobi ‚zugenötigt' worden sei. Jacobi weist diese Unterstellung scharf zurück. In der Tat hatte Elise Reimarus, die gemeinschaftliche Freundin der beiden streitenden Männer, die Nachricht von Lessings Spinozismus auf eigene Gefahr an Mendelssohn übermittelt (Jacobi a. a. O. S. 11 f. WW IV 2 S. 185). Aber hatte Mendelssohn das bestritten? Er schildert in dem hier ausgezeichneten Absatz den Ursprung der ganzen Kontroverse mit Jacobis eigenen Worten, d. i. genau so, wie dieser ihn in seinem Anti-Mendelssohn erst der Wahrheit gemäß glaubt richtigstellen zu müssen. — Ein bemerkenswertes Beispiel für Jacobis nervöse Kampfesweise!

Die Zudringlichkeit, über die sich Mendelssohn allerdings — wenigstens zwischen den Zeilen — beklagt, bezieht sich lediglich auf die voreilige Bekanntmachung seines Briefwechsels mit Jacobi, nicht auf die Nachricht von Lessings Spinozismus. So ungenau hat Jacobi gelesen. „Aus der angeführten S. 8 und 10 der Mendelssohnschen Schrift erhellet nur, daß M. die Nachricht von Lessings Spinozismus für eine gewagte Anekdote, nicht aber, daß er die Mitteilung derselben, falls sie zuverlässig gewesen wäre, für eine Zunötigung gehalten" (Allgemeine deutsche Bibliothek, 68. Bd. 1786 S. 343).

Zu S. 300: [30]) Jacobi hatte die Prometheusode in der ersten Ausgabe seines Spinozabüchleins auf zwei losen, unnumerierten und leicht herauszulösenden Blättern mit dem entschuldigenden Hinweis auf die atheistischen Kundgebungen eines Hume und Diderot, sowie auf Wielands Uebersetzungen des Atheisten Lucian veröffentlicht (vgl. S. 76 Anm. a) dieser Ausgabe). — Außerdem aber hatte er auch

noch vor dem Vorbericht auf einem eigenen freien Blatt folgende ‚Nachricht' eingeschaltet: „Das Gedicht Prometheus wird zwischen S. 48 und 49 eingeheftet. Es ist besonders gedruckt worden, damit jedweder, der es in seinem Exemplare lieber nicht hätte, es nicht darin zu haben braucht. Noch eine Rücksicht hat mich diesen Weg einschlagen lassen. Es wäre nicht ganz unmöglich, daß an diesem oder jenem Orte meine Schrift des „Prometheus" wegen konfisziert würde. Ich hoffe, man wird nun an solchen Orten sich begnügen, das strafbare besondere Blatt allein aus dem Wege zu räumen. Wenn das Gedicht wegbleibt, wird aus dem Bogen A das Blatt S. 11 und 12 ausgeschnitten, und das hieneben befindliche an dessen Stelle eingeheftet." S. 11 war nämlich bemerkt worden: „S. das Gedicht am Ende des Briefes"; auf dem umgedruckten Blatte steht statt dessen: „Dieses in sehr harten Ausdrücken gegen alle Vorsehung gerichtete Gedicht kann aus guten Ursachen hier nicht mitgeteilt werden". Die in den beiden mir zugänglichen Exemplaren der Berliner Königlichen und Universitätsbibliothek nicht enthaltene, in Mendelssohns Exemplar offenbar noch vorhandene, kulturgeschichtlich bemerkenswerte ‚Nachricht' ist hier nach H. Düntzer, Goethes Prometheus und Pandora 1850 S. 44 abgedruckt. Vielleicht gibt es auch jetzt noch Exemplare, die die ‚Nachricht' enthalten.

In dem Exemplar der Berliner Universitätsbibliothek ist, offenbar durch ein Versehen, die falsche Seite 11 benutzt worden, nämlich die mit dem Vermerk, daß das Gedicht nicht mitgeteilt werden könne, während es doch auf den beiden losen Blättern zwischen S. 48 und 49 tatsächlich erscheint.

Zu S. 304: [31]) Hierzu Jacobi, Wider Mendelssohns Beschuldigungen 1786 S. 49 f. (WW IV 2 S. 215): Lessings „Wohlgefallen an den schlechten Versen" ist zwar bedauerlich (im Sinne Mendelssohns), aber unwidersprechlich wahr. „Ich sage aus: Lessing habe nicht allein mehrgedachte schlechte Verse gut gefunden, sondern sie öfter wieder begehrt, sie ein Gedicht genannt, das Gedicht

gelobt und — sogar bewundert. Noch an dem Morgen unseres Abschiedes zu Halberstadt [vermutlich am 15. August 1780] beim Frühstücken, da von nicht schlechten Versen die Rede kam, forderte Lessing den Prometheus mir noch einmal ab, lobte und bewunderte — den echten lebendigen Geist des Altertums (! also doch wohl nicht des Spinozismus!), nach Form und Inhalt, darin von neuem".

Zu S. 309: [32]) Verfasser der beiden hier genannten, 1785 anonym zu Berlin erschienenen Schriften ist der als erster Herausgeber des Nibelungenliedes bekannte, damals als Professor der Philosophie und Geschichte am Joachimstalischen Gymnasium zu Berlin wirkende Zürcher Christoph Heinrich Müller (1740—1807). Die genauen Titel sind diese: Der Dorfpfarrer, der glücklichste Sterbliche; eine philosophische Abhandlung. Berlin 1785. Die Dorfschule, ein Pendant zum Dorfpfarrer. Ebenda 1785. — Vgl. Hamberger-Meusel, das gelehrte Teutschland V Lemgo 1797 und Allgem. Deutsche Biographie XXII 521.

Zu S. 319: [33]) Der Censor ist Johann Albrecht Reimarus, der Bruder der Empfängerin dieses Briefes, Elise Reimarus, und Sohn des Wolfenbütteler Fragmentisten, gewesen (Jacobi, WW IV 2 S. 187).

Zu S. 331: [34]) Thomas Wizenmann, Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freywilligen. Leipzig 1786.

Zu S. 332: [35]) Diese Anspielung bezieht sich auf ein der Originalausgabe beigegebenes Schlußbildchen, in dessen Hintergrund die bekannte, hier wohl als Lichtquelle einer höheren und tieferen Erkenntnis der Dinge zu deutende Aufklärungssonne leuchtet, deren stark unterstrichene konzentrische Strahlen die eben so bekannten Wolken des Irrtums durchbrechen. Im Vordergrunde ein Straußenei, auf dem eine Meise und eine Elster herumspazieren, während ein Star und eine Krähe an der Schale herumpicken. Links aus dem Gebüsch ein Strauß heraussehend. — Die Straußeneier sind wegen ihrer harten Schale bekannt.

Das einigermaßen herausfordernde Bildchen war nicht nach dem Sinn der Freunde Jacobis. Humoristisch fragt Hamann in einem Brief vom 4. Mai 1786: „Was hat das Ei für eine mystische Bedeutung in der Schlußvignette? Ist es ein orphisches oder ein Straußenei oder irgend auf einen Aesopischen Apolog, der uns nicht eingefallen, eine Anspielung?“ (Johann Georg Hamanns Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi, hrsg. von C. H. Gildemeister 1868 S. 318). — Falls Jacobi auf diese Frage geantwortet hat, so ist seine Antwort nicht erhalten.

Schärfer als Hamann drückt Goethe sich aus. In dem wichtigen Brief vom 5 Mai 1786 hält er mit seinem offenbaren Mißfallen über die durchsichtige Symbolik des Straußeneies auch vor dem Freunde nicht zurück. „Denn, lieber Bruder, daß ich aufrichtig sei, das Straußenei will mir gar nicht gefallen. Als Wort und Rede möcht es noch hingehn, wenn es nur nicht hinten noch als Siegel aufgedrückt wäre. Wenn die Gegner nur halb klug sind, so machen sie auf den langhälsigen Verfasser Jagd, der in unendlicher Selbstzufriedenheit aus den Büschen heraussieht und im Schatten sich seiner Superiorität über Elstern und Raben erfreut; und sie haben das ganze Publikum auf ihrer Seite. Lieber Freund, man hat Exempel, daß Adlereier im Schoße Juppiters für einen Pferdekäfer nicht sicher waren“.

„Wenn Selbstgefühl sich in Verachtung anderer, auch der geringsten, ausläßt, muß es niedrig ausfallen. Ein leichtsinniger Mensch darf andere zum Besten haben, erniedrigen, wegwerfen, weil er sich selbst einmal preisgibt. Wer auf sich etwas hält, scheint dem Rechte entsagt zu haben, andere gering zu schätzen. Und was sind wir denn, daß wir uns viel erheben dürfen!“

Der Rezensent der Allgemeinen Deutschen Bibliothek, 68. Bd. 1786, bemerkt S. 362 zur Sache: „Will Hr. J. unter dem Straußenei in der Schlußvignette den Spinozismus des Spinoza verstanden wissen, so ist sehr befremdend, Männer wie Leibniz, Wolf, Clarke, Reimarus, die sich

alle mit der Widerlegung des Spinozismus, nach dem Urteile mehrerer verständiger Männer, glücklich beschäftigt haben, durch einen in Kupfer gestochenen Machtspruch des Hrn. J. zu dem *ignavum pecus* der Krähen und Dohlen herabgewürdigt zu sehen. Oder, wenn die Bemühungen dieser großen Männer gegen den Spinozismus des Spinoza nicht unglücklich gewesen sind, hat diese Lehre erst durch Hrn. J. Darstellung eine solche felsenharte Festigkeit erhalten, daß sie nun den Angriffen aller lebenden und verstorbenen Weltweisen widerstehen kann? In diesem Falle würde er besser seinen Spinozismus als ein Felsenstück haben zeichnen lassen, das selbst den (!) Gähnen des Löwen widersteht; das Kompliment, das er sich selbst macht, würde auf die Art für ihn schmeichelhafter und für die Gegner des Spinoza weniger beleidigend sein."

Druckfehler und Zusätze.

S. 63 letzte Zeile: lies ‚schreiben' (so richtig im Text der Ausgabe von 1789) statt ‚schrieben'.

S. 79 sind in der Anmerkung die eckigen Klammern zu streichen, da sie bereits der ersten Ausgabe angehört.

S. 81 Zeile 6: [Lessing: Sagen Sie das nicht;] wenn ichs nur nicht n a c h z u a h m e n brauche. Die erste und zweite Ausgabe lesen statt dessen: wenn ichs nur nicht n a c h z u m a c h e n brauche.

S. 84 Anm. *): lies ^{3a}) statt 3 a.

S. 171 Zeile 2: lies ‚Mißver h ä l t n i s' statt ‚Mißver s t ä n d n i s'.

S. 258 Anm. Zeile 6 und 7 sind nach der letzten Korrektur durch Versetzungen entstellt worden. Zeile 6 muß es heißen: zum erstenmal bekannt gemacht h a t; Zeile 7: Leibniz hat seine Meinung u n t e r verschiedenen Gestalten vorgetragen.

Zur Literatur über den Spinoza-Streit ist noch nachzutragen die kürzlich als Sonderdruck erschienene (mir noch nicht zugängliche) Groninger Dissertation von Theodor Cornelis v a n S t o c k u m: Spinoza-Jacobi-Lessing. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie im 18. Jahrhundert. (VII, 108 S.) gr. 8^0. Groningen 1916. P. Noordhoff.

Sachregister.

A.

All-Einer 108.
Apperception, transscendentale 157, 240.
Atheismus 28, 50, 173—176, 224 ff., 300, 302, 331, 338, 343, 350.
dreierlei 232.
einfacher und vollkommener 227.
erster und ältester 231 f.
zweideutiger 229.
Aussergöttlich 20, 22 f., 25.
Ausserweltlich 25, (83).
Automaton spirituale 87.

B.

Bewusstsein
absolutes 156.
ausdrückliches 243.
höheres 170.
kein B. Gottes 150.

C.

Cabbalistik etc. 78, 92, 176.
Cartesianer 52, 183.
Causa sui 272.
Causalität 175, 277 f.
Chaos 266.
Christ, der 42, 74, 335.
Christentum 37 (337).
Chr. der Vernunft 40.
Christianismus 136.
Coincidenz des Entgegengesetzten 222 f.
Cosmotheismus 174 f.

D.

Deismus 174 f.
Denken 244.
absolutes, unendliches 151 f., 154, 156, 164, 243, 312.
vernünftiges 179.
nicht Ursache der Substanz 87, 116, 124.
Determinist 78, 85, 114.
Dogmatismus, philosophischer 349.
Dreieinigkeit 40.
Dualismus 247, 255.

E.

Eins und alles, alles und eins, ἓν και παν 5, 16, 18, 25, 50, 77, 102, 219 f., 223, 235, 245, 261, 266, 296, 340.
Endliches s. unendlich.
Endlichkeit 256.
unendliche 267.
Endursache 81, 86 f., 89, 124, 131, 136, 206 f., 245 f., 248, 314, 317.
Ensoph, immanentes 111.
Erfahrung 351 f.
Erkenntnis
höhere 170.
lebendige 194.
speculative 357.
Quelle, Princip aller 223, 264.

F.

Fatalismus 81, 89, 131 ff., 175, 178, 263, 325.

Fatum 176.
Freiheit 9 f., 54 f., **58—63**, 86, 113 f., 116, **127**, **131 f.**, 191, 260, 314, 338.
absolute 132.
vernünftige 246.

G.

Gefühl 61, 135, 157, 199, 354.
inneres 226, 353.
Geist 62, 114, 117, 166 f., 207, 209 f., 218, 250, 275, 280 f.
Geschichte 187 ff., 192, 198, 343 f., 361.
Glaube 61 f., 97, 118, 135, **168 ff.**, **180**, 193, 195, 231, 271, 306, 310, 323 f., 351, 360, 363.
blinder, unsinnigster 90.
Gott 226, 229, 241, 245, 338 f., 350 f., 355 f. s. auch Gottheit, göttlich.
ausserweltlicher 18, 340.
unbekannter 196.
Gottes
Bild im Menschen 191.
Gottheit 24, 32 f., 35, 64, 101, 119, 171, 177, 215, 218, 227, 282, 250.
extramundane 83.
persönliche 83, 92, 95.
Göttliche, das (*θεῖον*) 63, 170, 192, 197.

H.

Harmonie, vorherbestimmte (42), 51, 85, (246), 250, 252 f., 257 ff.

I.

Idealismus 272.
Individualität 113, 119.
Individuum, absolutes 83.
Intelligenz 272.
ewige 273.
höchste 237.
allerhöchste reale 278.
ohne Persönlichkeit 237.

J.

Judentum 306.
orthodoxes 295.

L.

Leben 64, 95, 170, 196, 206, 210, 221, 264 f., 339.
höheres 265.
Liebe 99 f., 170 f., 342, 356.
reine 62—64.
schaffende 192.
Gottes 199.
zum Guten 131.

M.

Materialismus 132.
Materialisten 231.
Materie 8, 12, 16, 22, 112, 136, 179, 206, **203—213**, **216 f.**, 219, 221, **227**, 230 f., 242, 256.
sich selbst bestimmende 231.
feinere 230.
modificierte 231.
reine 150.
rohe 231.
Mathematik 187, 267.
Mechanik 230, 253.
Mechanismus 57—59, 81, 245 f., 249, 273, 277 f.
Mensch 27 f., 132, 192 f., 214, 219, 274 f, 309, **314 f.**, 319, 326, **343**, 353, 355.
Menschenverstand (356).
gesunder 3, 30, 307 f., 336, 342.
schlichter 30, 307, 314.

Metaphysik 123 f., 136, 178, 183, 231, 249, 306 f., 310, 316.
reine 136, 183, 321.
Monade 85, 93, 166 f., 249 f., 252, 258 f., 260.
Monadenlehre 260.
Moral 28, 171, 336.
Moralität 351.
Mysticismus 61.

N.

Natur 25, 33 f., 42, 63, 135, 178 f., 206, 209, 212 f., 217, 222, 224, 231, 238, 244, 269 f., 278.
erschaffene und schaffende 245.
erschaffene und unerschaffene 243.
göttliche 211, 256.
lebendige 55.
leb., des Menschen 275.
menschliche 352.
speculative, des Menschen 264.
unerzeugte 215, 219.
veränderliche, sinnliche 234.
vernünftige 56.
N = Inbegriff des Bedingten 276.
= Notwendigkeit 244.
Absichten d. 315.
Anfang der 275.
Möglichkeit d. 276.
Notwendigkeit d. 274.
Regelmässigkeit d. 227.
das Unbeständige der 264.
Vollkommenheit 215.
natura naturans, naturata 101, 152 f., 237, 243, 268, 270.
Naturalist 118, 168.
Naturen, endliche 83.
Naturgesetze 63, 273, 278.
natürlich und über-, ausser-natürlich 92, 263, 273, 276.
Natürliche, das 278.
Naturnotwendigkeit 175, 278.
Naturursachen 175.
Naturwunder 246.
Notwendige, das absolut 275.
Notwendigkeit 9 f., 25, 62, 113, 274.
absichtslose 248.
absolute und wahllose 175.
absolute, der menschlichen Handlungen 336.
moralische 131.
physische 10, 131.
= Natur 244.

O.

Occasionalismus 254.
Offenbarung 92, 169, 178, 197. 337, 356.
Ohngefähr, das 193.
Ontologie 12.
Orthodoxie 231.

P.

Pantheismus 3, 16, 19, 25, 30, 39, 172, 176 f., 295, 303, 318, 322.
geläuterter 15, 29.
verfeinerter 39, 43.
Pantheist,-en 15 f., 18 f., 23, 25, 78.
Personalität 56, 237 f.
Persönlichkeit
P. = Einheit des Selbstbewusstseins 237.
Gottes 237.
der Substanz 83.
der ersten Ursache 136.
des höchsten Wesens 51.
höchster Grad der P. 238.
Intelligenz ohne P. 237.

Philosophie 78, 81, 88, 97, 105, 118, 136, 165, 186—189, 191 f., 228 f., 236, 350, 354, 361.
alte und neue 228, 263.
dichterische 238.
fatalistische 324.
gesunde 309.
höchste 352.
natürliche, des Uebernatürlichen 92, 263.
speculative 321.
Cabbalistische 176.
Kantische 141, 146, 352.
Leibnitz-Wolffsche 177, 324.
Princip, Principien
aller Erkenntnis 264, 275.
des Mechanismus 275, 277.
lauteres, der Wirklichkeit 263.
principium individuationis 248, 250.
principium u. principiatum 223.
Princip u. Ursache 205, 208, 223.

R.

Religion 15, 28, 32, 44, 62, 171, 191, 224, 228, 295, 300, 306, 317, 342 ff., 354.
natürliche 30 f., 302, 307 f., 335.
positive 43.
R. der Vernunft 29 f., 39, 293, 334, 336.

S.

Sinn, Sinne 264.
äussere 227.
gerader 309.
innere(r) 196, 227.
moralischer 197.
S. und Triebe 280.
Skepticismus 88, 303.
Skeptiker 88.
Speculation 39, 106, 114, 302, 308, 314, 336, 341.
Spinozismus: passim
geläuterter 28, 295.
unbekehrbarer 239.
Geist, Grundidee des 78, 101, 244.
= Atheismus 173, 175, 324.
= cabbalist. Philosophie 176
= Cosmotheismus 175.
= Pantheismus 16, 38, 78.
Sp. und Descartes 259, 267.
und Kant 146.
und Leibniz 85, 249.
und Occasionalismus 254
und Theismus 238 f.
Spinozisten passim.
Système de la nature 77.

T.

Theismus 16, 174, 238 f., 293, 302, 234 ff., 338, 343.
Theisten 16—18, 74, 100, 349.
Theologie 346.
natürliche 11, 178, 241.

U.

Ueberzeugung 118, 135, 168, 306, 309, 324, 351.
Unendliche, das 3, 5 f., 9, 12, 22, 25, 78, 83, 101, 110 f., 119 f., 144, 146, 160 f., 318.
Eigenschaften des 9, 115, 219 f.
Entstehen im 78, 110, 219, 250, 271.
Natur und Begriff des 83.
Teile des 219.
Unendliches und Endliches 79, 92, 98, 111, 120, 144 f., 220.
Unendlichkeit 113.
absolute 79, 112.
totale 12.

der Kraft 5.
der Ausbreitung 12.
Gottes 32, 340.
Universum 133 f., 200, 206 ff., 215, 218, 220, 249, 252, 265.
Urbild und Abbild 19 ff.

V.
Vorsehung 31, 34 f., 175, 191, 197, 200, 329 f., 337, 341 f., 354.

W.
Weltseele 118, 166, 199 ff.

Namenregister.

Academiker 249.
Aristoteles 211, 228, 262.
Athanasius 295.
Atomisten 265.
Avicebron 213, 218.

Bayle 49, 104, 114, 254, 258 f., 261.
Berengarius 335.
Bonnet 96.
Des Bosses 93, 256.
Bourguet 249, 270.
Brucker 48 f.
Bruno 48 ff., 205 ff.
Buhle 48, 176.

Cabbalisten 262.
Cartesianer 250.
Cartesius 5, 49, 51 f., 228, 231, 242, 246 f., 251, 253, 265.
Christus 196, 201.
Cicero 280.
Cramer 263, 269.
Cyniker 211.
Cyrenaiker 211.

Demokritos 210, 251, 262, 265.
Demosthenes 224.
Diderot 77, 188.

Eleaten 250.
Empedocles 206, 208.
Engel 290.
Epictet 61, 188.
Epicuräer 210.
Enklid 307.

Ferguson 190.
Foucher 259.
Fülleborn 48.

Gallitzin, Prinzessin von 109, 121.
Garve 52, 280.
Gassendi 49, 251.
Gassendisten 250.
Gleim 95, 102.
Goethe 75 f., 91, 299.

Hamann 51, 171, 180, 356.
Hansch 93.
Helmont, d. Jüngere 92, 176.
Helvetius 188.
Hemsterhius 47, 50, 97—100, 107, 109, 121, 123 ff., 137, 143, 165, 180, 262, 302, 310, 312 f., 316, 320, 353 ff.
Heraclit 197.
Herder 51, 93 ff., 238, 243 f., 246.
Gespräch über Gott 95, 236, 241, 243.
Herz 287.

Heydenreich 143, 246, 257, 260.
Hobbes 298, 333.
Hume 77.
Huygens 229, 249, 253.

Jacobi passim.
Jerusalem 198, 336.

Kant 146, 156 f., 174 f., 177, 179, 351 ff., 360.
Keppler 229.
Kraus 176 f.

La Mettrie 316.
Lange, Joachim 257 f.
Lavater 199, 285, 323, 357, 364.
Leibnitz 34, 49, 65, 79. 84—87, 93 f., 104, 111, 114 f., 118, 148, 166 f., 177, 244, 247—254, 256 ff., 270, 345.
Lessing passim.
Leucipp 265.
Locke 117, 346.
Lucian 77.

Magister sententiarum 263.
Malebranche 148, 253 f.
Mayer, Ludovicus 107.
Mendelssohn passim.
Moivre, Abr. von 311.
Moore, Heinrich 92.

Newton 133, 198, 229 f., 311.
Nicolai 350, 363.
Nicolaus Cusanus 101.

Parmenides 221.
Pascal 122, 185.
Peripatetiker 212, 216.
Petrus Ramus 307.
Plato 124, 135, 215, 228, 249, 293.
Platoniker 206, 212, 214, 216, 249, 261.
Plinius 174.
Plotin 175, 206, 216.
Pythagoräer 206, 212, 214, 222, 261.
Pythagoras 124, 135.

Raphael 81.
Rehberg 178 f., 233.
Reimarus (Fragmentist) 30, 105, 109 f., 137, 139, 181.
Elise R. 65, 72, 105, 109 f., 137, 139, 181.
Rousseau 297.

Scholastiker 262 f., 269 f.
Shaftesbury 34, 109, 291.
Shakespeare 337.
Sigwart 267.
Skeptiker 249, 261.
Socinianer 346.
Socrates 63, 227, 229, 332.
Spinoza passim.
Stoiker 211, 214, 262.
Strato 175.
Swift 49.

Tennemann 48, 175 f., 269.
Tiedemann 175 f., 269.
Thomasius 250.

Voltaire 356 f.

Wachter 3, 140, 176.
Wissowatius 270, 335, 346.
Wolf 11, 85, 120, 177, 257 ff.

BINDING SECT. OCT 21 1960

57

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Philos
Jl6ha

Jacobi, Friedrich Heinrich
Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit awischen Jacobi und Mendelssohn, hrsg. von Scholz.

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 19 07 11 006 5